

$$\begin{array}{r} 20 \\ 22 \\ \hline 42 \end{array}$$
$$\begin{array}{r} 11 \\ \times 6 \\ \hline 66 \\ 66 \\ \hline 660 \end{array}$$
$$\begin{array}{r} 18 \\ \times 6 \\ \hline 108 \\ \times 20 \\ \hline 360 \\ \hline 4680 \end{array}$$




و محمد علي وجه الصبح
لازم لازم لازم
و كل واحد لازم لازم

و طه و م و النسخ

الرجل **لجنة** يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجلية رت على المعترضة حيث حكموا الاشياء
والواجب مشاركة في المهية متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو اريد بالذات
المهية اما لو اريد ما يقابل الصفات فلا والمراد بجمال الذات الذات الجلية حتى كان
عين جلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحرر شواهدا بجمال الذات وكمال الصفات
قصد الاصرر على حقيقة الحمد الذاتية والعرض فيه تقرير تخصيص الحمد **قوله** المتقدس
اي المتطهر يقال تقديس اي تطهير بسموت الجبروت اي في اوصاف الكبرياء اي اوصاف
يستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة عن شوائب النقص وسماته اي علامات
ومقابلة النقص لشوائب النقص وسماته يعين التقييم اي كل ففت له برئ عزائية
نقص وسماته لا يرد ان التقديس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقا بالا ولا ترك
صفة الجمع وما اصرر هاتين الفقرتين قد قارن كل منهما النقي بالاثبات فجمعت بين
الصفات السلبية والاجبائية مع تقدم النقي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات
الجليلة والصفات الكمالية بنى الشريك في هذه الامور وكذا التقديس في نفوس الجبروت
عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفي النقص وعلاماته في نفي الجبروت واثباتها **قوله**
والصلاة دعاء ينزل كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل
عليه يعود الا غيره لانه رحمة للعالمين **قوله** المؤيد اما على صيغة اسم المفعول كما هو
الشهور اي المنصورة في دعوى الرسالة او على صيغة اسم الفاعل اي الناصر دعواه
وانما جعل الحج مؤيدا مبالفة في وضوح نبوته الا حد لا يحتاج معه الاثبات
ويكون الحج الدالة عليها مؤيدة لها فلا يمان في جعل الحج مؤيدا ايها مضعفها قد
بوسنها بالسطوع والاشبه ان الحج هي المعجزات **قوله** والسنن الانبياء الذين شهدوا
بنبوت قبل فان النبوة هو الشاهد واصنافه الساطع الحج اما اضافة الى الاحوال
اضافة الصفة الى الموصوف والظا سواطع محج وواضحات بينات وضمير محج بظاهرها
يرجع الى محج وضمير الرجوع اليه قيل **قوله** الا استمع افاد ان آيات صلي الله عليه وسلم
اعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث **قوله** في كل كلمة عاردا على الشيعة حيث
حكموا بمنع الفضل بين النبي ص والبالغة على شرعا ونقلوا في ذلك اثرا والآل جاء بمنع
اهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلوة وجاء بمنع الاتباع ويحكم المقام فذكر اصحاب تخصيص

بعد

بعد تعميم والال الذين لا تقوا النبي ص واخرون فيه وقوله هداة طريق الحق وجماعة اما وصف
للآل والاصحاب او الاول الاول والثاني للثاني ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله
م اصحاب كالجوهر بايهم اقتديتم اقتديتم **قوله** وبعد اي اما بعد بدليل الغاء واما
هذه مجرد التأكيد فانها تكون لجود التأكيد لا يكون للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الشرع
فلا حاجة الى التكلف التحمل لتقدير التفصيل والاحمال وقيل الغاء لتوهم اما في المثال المعطوف
هذا الكلام على الحمد والصلوة مع انها جملتان انشائيتان لان هذه الجمل ايضا يحتمل الانشاء
بان يكون الغرض فيه مدح العلم والمختصرا لان الكلام مبني على عطف القصة على الحقيقة
ومنهم من قال الواو عوض من اما وليست بعاطفة **قوله** فان مبني علم الشرايع والاحكام
وليس قواعد عقائد الاسلام اقول مبني علم الشرايع والاحكام او بالذات وهو المنبأ
من العبارة ليس الامسائل الكلامية وهي بعض من علم الكلام واما البعض الاخر منه وهو
الموضوع والمبادى فمبني تلك المسائل التي عني بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع
المبني ليس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله صوغ علم التوحيد والصفات جريا على
كون العلم عبارة عن المسائل والمبادى والموضوع لان انبى بمقام الترتيب العلم
ووجه اضره وان المراد بعلم الشرايع والاحكام الجزئية التي تحدث انافانا الواحد
واحد من المكلفين وبمعقائد الاسلام العقائد القائمة باحاد اهل الاسلام واطراف
القواعد اليها بيانها لانها مبني على الاحمال اذ لا يصح بدونها ولا شك ان مبني المعرفة **قوله** والعقائد
علم الكلام او العقائد انما يصح بالعرض عليها والايان بها والاحكام الجزئية انما يشترط
وتحقق بها لانها فرع ثبوت الحكم والرسول قال في شرح المواقيت الاحكام الماخوذة من
من الشرع قسما احدها ما يقصد به نفي الاعتقاد كقولنا استمع سمع بصير
وهذه تسمى اعتقادية واصولية ومعقائد وقد دون علم لحفظها والثاني ما يقصد
به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية واحكاما ظاهرة وقد دون علم الفقه لها قبل
المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب ان تستفاد من الشرع
ليعتد بها ويتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية ولادوران الكلام مبني الكتاب والسنة
ثبوتا وهما مبنيان اعتقادا وبتمج عليه ان كونه مبني علم الشرايع والاحكام ايضا ليس
الا باعتبار كونه مبني الكتاب والسنة والفرق الثانية تكرار الاول ويجاب عنه بانه ترقى

في كل من تقديرها وتوهم وان صرح بها سيحقق
وتبين جاء بعده فحل نظرا لان الرضى صرح بانه
تقديرها مشروط بكون ما بعد الغاء امرا او نهيا
وما صرح قبلها منصوبا به او محض فاعل
فالوجه الوجوب للغاء انه لا جزء الظرف محو الرطل
كاذر سبويه في زجر حين لقبته قارنته و
جعل الرضى قوله تعالى اذ لم تشهدوا في سبيل
منه صرح

المذكورة والعقائد
المذكورة

في المدح فان كونه مبنى علم الكتاب والسنة واضحه من الثانية دون الاول لانه من لوازم
مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها كما في الثانية والاولى ان يقال يستفاد من
الاولى انه مبنى العمل **الثانية** انه مبنى الاعتقاد وان كان جهة كونه مبنى الامر به واحدا
فان الثانية من الاولى وقيل قواعد العقائد ادلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان
مباحث النظر والدليل جزء منه على ما هو المختار **قوله** هو علم التوحيد يعني
العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام اصل السنة فان المقترنة للفظ التوحيد
نفوا الصفات وكلامهم علم التوحيد العرف والتبيين على ارادة المعنى الاضافي قال الموسر
بالكلام لئلا يعرف العبارة الى المعنى العلمي فيقول هذه الدقيقة انه تخصيص الوسم بالكلام
يفيد انه يعلم التوحيد والصفات وهذا هو ما قيل انه ينبى على ان الوسم بالثاني
اشهر على ان الوسم بالاول مشهور بجميعة التصريح بالوسم وقوله المنجي صفة ثانية لعلم التوحيد
والصفات وفي تعريف الحكم النافذة للصفات وكلام نفاذ الصفة وبغيا هب الشكوك
شدائد ظلماتها ولا شك ان ظلمة الشك اشده من ظلمة الوهم وقد تضمن اضافة الغيب
الى الشكوك واصله الظلمة الوهم تشبيه العلم بالنور وكلا التشبيهين شايان والراد
بالشك والوهم اما معنيين او الالة الصعيفة البنية عليها المذاهب الضعيفة فان قلت
من العقائد السمعية التي لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون
في الكلام من نجاه عن ظلمة الوهم قلت الوهم ظلمة في اليقينية وفيه الظنيات **قوله**
وان المختص سماه مختصا لان اختصار كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المختص ومختص
الحاجب لا المشتهر لانه اختص فيه المسائل المدلة المفصلة فيها اختلاف المخالفين **قوله**
والاختلاف واقترعها ايرادها ولك ان يجعله من قبيل سحابة الذي عظم جسم الغيل وحرق
جسم البصوف ووجه تسميته بالعقائد انها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها مختصة
عن الخلافيات والمبادئ مما ليس بمقاييد بل وسائل الاحكام العقائد والاجتناب عن
الفواصد وقوله بقوله مقتدى بواضافة العلماء الاسلام اضافة لهم الفاعل **قوله**
او اضافة الجرم الى الكل كما لا يخفى على اهل اضافة النجم الى الله والدين اما اضافة النجم
الى مقوم فيه تشبيه الله والدين بالسما في العلو والشرف وعلو النجم بالاستقرار فيه
او اضافة الاما يستفنى منه فيه مدح بان يفتى الملك والدين او اضافة الطريق فان

لم يقصد

النجم

النجم يملك به الطريق الذي ليس بواضح فيه مدح بان مقتدى في الدين يتمك به
في سلوكه والملك والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملك من الاملال ومع الكتاب
صار لهما للدين من حيث انه يكتب والدين الطاعة صار لهما من حيث انه يطاع والكتاب
شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء فني اضافة الى العبارة تلويح بان راجع العلم والتقوى
وصار فيها مقتدى به ودار السلام الخنة سميت بها لسلامة اهلها من الامراض والامراض
ولا نهم يخاطبون فيها بنجته هي سلام عليكم طمتم ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت
دار اسع تشرينا وتكرما لها فالسلام المضافة اليه من لسانه تعالى اما اضيفت اليه تعالى
لان كاي من الرجل في دارة يركب المؤمنون بهم فيها والا خير من تحف الفقير وقوله هذا
الفن بيان لغز الغزاة ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسمع وفيه تقديم الحال على
الحال المجزور وكان رجع مذهب الكوفة لقوة شاهده والغرض جمع غرض رغبة الاصل
في جهة الغرض فوق الدرع شتهرت في كل شريف واضع والغراند جمع فريدة وهي الدرة
الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدق او حرق للصرى على ما قيل وانفرادها
في بلد او اقليم وانفراد ما كذا كذا على ما في العقل اليه دليل والدرج درة والفوائد جمع فائدة
وهي ما اكتسبت من علم او مال وجعل المقامد العلية فوائدهم بلاء الاعتبار بعد جعلها
دررا وفوائد وقد جعل الفن بحر استخراج من الدرر في ضمن جعل ما في مختصه ودرر او
وفرائد وتولد في ضمن فصول اما لانها يفصل بين الحق والباطل او لانها يفيد معانيها
منفصلة عن غيرها محبزة غير ملتبسة به على الوجهين الذين ذكرنا توجيه فصل الخطاب
والاول هناك الدارج السطاب ليكون قوله وانما نصوب اعادة الاعادة وقوله
للدين قواعد صفة لفصول بوضوح مدلولاتها او الفيد للدرر فالجمله حاله لكنها خالية
عن الواو ولا يخفى على ذكر لطافة اضافة الجوهر الى اليقين فان لا محالة لكل عرض جوص
والغصوص جمع فص الخاتم وهو مثلث وجعل الجوهر الكبري الحنا وطعة القاموس
بان وهم طغنا والتهديب التنقية والاصلاح وتنقية الشعر تهذيب وتبين المعضلات وهي
مشكلات لا يهتدى لوجه حلها من دار عضال بخن الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بان
يولم يحلها او تشييد اركانها وتوضيح بيانها وقوله مع توجيه الكلام في تنقيح يحتمل وجهين
احدهما توجيه متني افا حاط به التنقيح وثانيها توجيه في ضمن التنقيح اي تنقيح بحيث صار

وتبين المعضلات
في التنقيح

موجها وكذا قوله تنبيه على المرام في توضيح يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح و اراد التنبيه على
المراد في ضمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لا يفيد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لولم يكون ليقى
المرام خفيا غير لاي وغب الشئ بالكسر عاقبة والكشف الحب و على الكشف عن الشئ كناية
عن الاستدراك منه والظاهر انه اراد بالامال ما هو لازم الاطالة والارجح ان يحمل على امال يلزم
الاجاز المخل حيث لا يفهم المعنى والتجاء القوا وراقتصا وما بين الاخرات والتعريض والاطناب
يقابل الاجاز والاخلال مقابل الاطالة فكان وضع الاطال مقام الاجاز رعاية للسمع فغاية
رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطناب بدل من طرفة الاقتصاد بدل البعض من الكل
والاخلال عطف عليه وقيل ملازمة العطف سائبة على البدال فالجواب بدل الكل من الطرفين
فكان يستحق اعرابا واحدا الا انها اعرابا بجزء الطرفين لتعدد جهات حكم متبوعين والوجه
ان يقال اجزى اعرابا مع كل منها مع ان المجموع مستحق اعراب واحد لان كلا منها قابل للاعراب
ففي اعراب احدهما دون الاخرين بل لا مرجح كما يقولون في اعراب جاء في القوم واحد واحد
حيث اعراب واحد واحد باعرابين مع ان المجموع حال واحد والرشارة بالغة الاهتداء
والمراد بنيل المعنى نيل المعنى عن الخطأ لاهو الا لائق بمقام التصنيف ويحتمل ان يراد بنيل
المعنى الذي ينبغي لغير اعتدادنا على الكلام بل على الدعوى والساد بالغة الصواب من القول والمثل
قوله وهو حجة ونعم الوكيل هذا التركيب ما اورد عليه الشارح ان فيه عطف الاشياء
على الخبر حيث عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حجة مبتدأ وعل محسني وهو خبر او على
جملة وهو حجة ورده السيد السند بوجه اما لا فبانه عطف على حجة بلا تأويل بجملة
حتى يكون خبرا يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس واما ثانيا
فبانه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيا له محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى حسبنا الله
ونعم الوكيل عطفا على اللين او من المحكي اذ لا مجال للعطف المحكي بل هي للملك واما ثالثا فبانه يجوز
عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حجة لانه حجة خبرية متعلقة
خبرها جملة انشائية لانه تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل ان انشاء لا يقع خبر
المبتدأ الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق واعتراض عن الثاني من الوجوه ان
نعم الوكيل في الآية يصح ان يكون عطفا على حسبنا ونعم حسبنا انه بتقدير وهو نعم الوكيل
فيكشف بجزم بانه ليس العطف من المحكي ويكفي دفعه بانه ليس للعرض ان يدفع عن نفسه

صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن له اعتراضه موقع ويمكن ان يزاد في الوجوه
ان نعم الوكيل عطف على حجة بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل او العطف على الخبر في حكم الخبر
فكما يجب في جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب في عطف على الخبر ايضا وما زيد ان عطف
على جملة وهو حجة وهي انشاء التوكيل وينقل الكلام اعطى على قوله تعالى وحسبنا الله
حجج وانه الهادى الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء المدح وبعد سينقل الكلام
اعطى على قوله تعالى وحسبنا الله مدح لشره بعيد جدا **قوله** اعلم ان الكلام
الشرعية التي ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما سيبأخذ في تعريف الفقه وقد حقق في
التلويح ان المراد بالحكم تعريف الفقه نبت او الاضربا بالادسلبا وجملة على الحكم المنطوق المسمى
بالصدق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب السمع المتعلقون
باصوال المكلفين بالاقتضاء او التغيير نصف نشاء من صياصب التوضيح فمنه تنقسم
على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعوض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان اردت
التفصيل فليكن بالتلويح فان المقام مقام الاختصاص والتفصيل والمراد بالشئ ما يؤخذ
من الشئ لا ما يتوقف على الشئ والالم يصح جعل العلم المتعلق بها مقبلا العلم التوحيد
والصفات واحترز به عن الاصطلاح المتعلقة بكيفية العمل ما ضرورة لاسم الشئ لا الكلام
الطبيعية والنوعية الا غير ذلك لتلايد من العلم بها في علم الشرايع والاصطلاح وعن الاصطلاح
النظرية الفيد الشرعية لتلايد من العلم بها في علم التوحيد والمراد بالتعلق بكيفية
العمل انها نسبة بين الاعمال واصوالها التي هي كليات واصناف لها مذكورة في الجواب عن
السائل عن العمل بكيفية والمراد بالتعلق بالعمل بالا اعتقاد انه ليس المقصد المأهولة الاصطلاح
الا الاعتقاد بها وتسمية الاول فريضة اما لانها فرع الثانية ثبوتا واعتقادا اذ لا عمل للعامل
بدون اعتقاد صحيح ولما لان المقصد العلم بها فرع المقصد العمل بها حتى لو لم يكن قصد
العمل لم يكن العلم بها ملتقيا اليه وقس عليه تسمية الثانية اصلية واصفاد الوجوه فانه
من المبدعات وينبغي ان يراد بما يتعلق بالا اعتقاد ما لا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى
يصح قوله ويسمى اصلية واعتقادية لانه التصوف يحصل بالكشف المتفرع عن العمل
فلا يكون اصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرايع والاصطلاح الا ان يقال علم الاقان
ليس المقوم الاعتقاد بل هو يحصل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل انما لعدم

لعدم انحصار الشريعة فيما ذكره نقل عن الشارح ان المحكوم عليه في قوله ما يتعلق
 به حكمه ما يتعلق لاهو المشهور ان المقصود بالافادة حال ابعاض الاحكام لا حال ما
 يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليها وليس لها المتخذه
 الشارح من القوة الى الفصل صرح به في شرح الكشاف **قوله** والعلم المتعلق بالاول
 اما بغير اليقين او ملكته فان العلم يطلق عليها واما ان الفقه من الغنيات فكيف يطلق
 عليه العلم فخرج عن ذلك كتب اصول الفقه وليس التفصيص منها من الفقه وبارادة
 اليقين صرح **الفصل** التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العلم على التقليد
 لكن بقي علم اسنح وعلم جبرائيل والرسول مطلقا ان ليس من الفقه والعلم باهو من حيث
 الدين كالعلم بوجوب الصلوة ونظائره مما يستور في المعرفة المتدين وغيره على مذهب
 الشافعية فانه لا يسمى فقهيا عندنا ويعد ان يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقه
 فيحصل الاول اعم لكنه في جملته متعلقة علم التوحيد والصفات نوع ابا عنه وكما ان
 يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك يسمى المسائل ويحكم العلم بها ان المسئلة
 يتعلق بالعلم يتعلق الكل بالجزء **قوله** يسمى علم الشرائع والاحكام لما لا يستفاد الامر منه
 الشرع ولا يثبت الزعم عند اطلاق الاحكام الا اليها فيه شرعا ترتيب للف ومفعولها انما لا يستفاد
 الامر الشرع ان شيئا منها لا يستفاد والامر جزمه الشرع بخلاف الثانية فان بعضا قد يستفاد
 من العقل والاجماع الثانية ايضا لا يستفاد الامر جزمه الشرع واما تبادر الزعم اليها
 عند اطلاق الاحكام لانه لا يتبادر اليها القضاة والحكام ويشاع ان يرجع فيها اليهم
 اهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق **الاشهاد** تسمية علم الشرائع والاحكام لان علم
 يختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانبيا والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات
 فانه لا يختلف فيه الامم والاصحاب واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ما هو حكمه
 لا اختلاف احكام **قوله** وبالثانية علم التوحيد والصفات من قبيل المظن
 على معنوا عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا لا على مذهب من جوزه بشرط
 ان يكون المعنوي الاول مجرورا لان المعنوي الاول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط
 كما في قولهم في الدار زيد والمجرة عمرو ويرد عليه ان ما يتعلق بالا اعتقاد وعده الشارح
 في التلويح من الاحكام الاعتقادية اصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في انه من علم اصول

فيان

فقد وقع المتعلق بالا من الاحكام المتعلق بكيفية العمل على الشريعة
 والاحكام الظاهرة في العلم والاحكام بالجوهر فانه قد ثبت المتعلق
 بالكلية لان العلم بالاحكام لا يكون الا بالعلم بالجوهر فانه قد ثبت
 عندنا في علم الاصول مطلقا على علم الشريعة فلفظ الاحكام ينصرف
 الى العلم بالجوهر لا الى العلم بالصفات او بغيره من العلم بالاحكام
 على اطلاقه فلا يلزم من اطلاقه في العلم بالجوهر ان يكون متعلقا بالجوهر
 والكتاب من اصول الشريعة لا من اصول الفقه فانه قد ثبت ان العلم بالاحكام
 لا على الشرائع بعينه جازا قسرا بل

فيان علم التوحيد والصفات غير مانع واجب عنه بان هذا الحكم من حيث انه يتوصل به الى
 استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من اصول و ليس ما يتعلق بالا اعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد
 بكونه حجة وان من لا يعتقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وهذا
 الاعتبار هو ما يتعلق بالا اعتقاد وبهذا يتبين ان مسائل اصول ما هو من الاحكام الشرعية
 لان حجة الاجماع مما يوجد من الشرع وواسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالا اعتقاد
 ومن موجبات عدم حصول احكام الشرعية فيها وان من قال اصول ليس احكاما شرعية بمعنى
 المأخوذ من الشرع فلا يكون واسطة فقد غفل **قوله** كما ان ذلك اشهر مباحثه واشرفها
 به على التفاوت بين علم الشرائع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات الضمنية الاول ولهم
 الاشارة في التذنب على قصد بالتفصيل المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منها وعلى
 كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام لشهر مباحث كما سنده ان يكون
 كل منها او كليهما لشهر ما عداها لا ينافي كون الكلام لشهر ما عداها عما انه يجوز ان يكون وقت تسمية
 بهذا الاسم هذه المباحث لشهر ويصير بعد ذلك مباحث الكلام لشهر فيسمى العلم به ايضا كذلك
 وكون مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات كرسئلة اثبات الصانع توجبه ان الوجود انما
 يتصف بالكمال بالتوحيد واما الاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات
 اشرف على ان التوحيد نجاة عن ضلالت الشرك الشايع بخلاف اثبات الوجود اذ لا منكر
 لوجوده قال ابن سني ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ففائدة اجل وبهذا
 اندفع ما يقال ان وجود مباحث اخرى سوى بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين
 موضوع الكلام عندهم ذات الله تع غير ان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة
 وغيرها لا يخرج من بحث الصفات مالا وبحت الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة
 لان المبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج من مباحث التوحيد والصفات
 بما اراه المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنوان بحث التوحيد والصفات
 فخرج منها ما عداها من النبوة والاحوال والافعال والنبوة من مباحثها قلت ولذا لم يجعل
 التوحيد من مباحثها ويعرف من هذا وجه عدم اقتصار علم الصفات على ان التوحيد
 ايضا راجع الى اثبات الصفة **قوله** وقد كانت الاول من الصحابة الى دفع لما يتجه على دعوى

الشرح

الشرف لجميع متاصد الكلام من ان كيف يكون الاشراف وهو بدنة مذكورة في الشرع غاية
 الذم حتى بالغ الفقهاء في المنع من الاشتغال به وطعنوا في **لصفاء عقائد** بركة حجة النبي **هذا**
 على لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد على لصفاء عقائد التابعين ولك ان تجعل
 صفاء عقائدكم بركة حجة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كد تعرض الاوهام والشي
 وقوله وقلة الوقايح والاختلافات اما مقابل لصفاء العقائد او من موجباته والوجه هو الاول
 فتفطن وبالمجمل قوله لصفاء عقائدكم متعلق بقوله مستغنيين قدم للتخصيص والاحتراز عن القاء
 الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله اما ان حدثت متعلق بالاستغناء يعني كانت هاتان
 الطائفتان العظيمتان مستغنيين عن تدوين العليين اما ان حدثت الفتنة فاحتاج بعضهم الى التدوين
 حتى دون مالك من التابعين الفتنة فلا يورد ما يتوهم ان استغناء الطائفتين لم ينه ان من الفتنة لانهم
 لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والادونه ولا يحتاج الى الدخول بان قوله اما ان حدثت متعلق
 بمحذوف يعني فلم يدون لما ان حدثت الفتنة بين المسلمين ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا يمارسون
 بد قايق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة
 من تدوين العليين فلما حدثت الفتنة وقل اصحاب الممارسة والفتنة وكان يندرس معرفة وقايق
 الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها الا واحد واحد ونحوها فلا ينطس اثرها وقوله وكثرت الفتوى
 كناية عن اختلاف المفتيين في الجواب فهي ليست كثيرة متفرقة عما كثرت الوقائع حتى يحتاج الى ان
 يوجه تقديمها على الوقائع بان لرعاية السمع والفتاوى الفتوى بالعلم والفتوى ما افقه به الفقيه كذا في
 القاموس والكرار بالنظر المقابل لا يستدل لال ما اجل تحصيل التصور والنظر والاستدلال لتحصيل العلم
 لان الاجتهاد والاستنباط للفتوى والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القواعد
 والكرار بالاصول الاولى دون القواعد في بيان عما اظهرنا بيانه خال عن التكرار فلا يجوز الاعتذار
 بان مقتضى الخطب **قوله** وسواء ما يفيد معرفة الاحكام العملية من ادلتها التفصيلية اورد
 على ان الفتنة هو العلم بالاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية كاهو المشهور لا ما يفيد به وقد تكلف
 في دفعه بما لا يرضى بما عساه الا ان الكريمة ولا بدوقها الطبع السليمة فتكرناه اهله واعرضنا عن
 دقايق كثيرة ابدعناها لاجل وجئنا بدفع ليس فيه تكلن وهو ان يفتق تعريفات العلوم المدونة ان معلوما
 مجرد المسائل والمشتركة على اجزاء العلم ثلثة ان معلوماتها المسائل واللبادى والموضوعات
 والجمع بينها لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في احدثها فالتاريخ حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات

يقولان حدثت الفتنة واليقولان كان في زمن الصحابة ربح انهم
 ولم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والادونه ولا يحتاج الى الدخول بان قوله اما ان حدثت متعلق
 بمحذوف يعني فلم يدون لما ان حدثت الفتنة بين المسلمين ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا يمارسون
 بد قايق الكتاب والسنة بالسليقة او ملازمة اصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة
 من تدوين العليين فلما حدثت الفتنة وقل اصحاب الممارسة والفتنة وكان يندرس معرفة وقايق
 الكتاب والسنة ولم يبق من اهلها الا واحد واحد ونحوها فلا ينطس اثرها وقوله وكثرت الفتوى
 كناية عن اختلاف المفتيين في الجواب فهي ليست كثيرة متفرقة عما كثرت الوقائع حتى يحتاج الى ان
 يوجه تقديمها على الوقائع بان لرعاية السمع والفتاوى الفتوى بالعلم والفتوى ما افقه به الفقيه كذا في
 القاموس والكرار بالنظر المقابل لا يستدل لال ما اجل تحصيل التصور والنظر والاستدلال لتحصيل العلم
 لان الاجتهاد والاستنباط للفتوى والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القواعد
 والكرار بالاصول الاولى دون القواعد في بيان عما اظهرنا بيانه خال عن التكرار فلا يجوز الاعتذار
 بان مقتضى الخطب **قوله** وسواء ما يفيد معرفة الاحكام العملية من ادلتها التفصيلية اورد
 على ان الفتنة هو العلم بالاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية كاهو المشهور لا ما يفيد به وقد تكلف
 في دفعه بما لا يرضى بما عساه الا ان الكريمة ولا بدوقها الطبع السليمة فتكرناه اهله واعرضنا عن
 دقايق كثيرة ابدعناها لاجل وجئنا بدفع ليس فيه تكلن وهو ان يفتق تعريفات العلوم المدونة ان معلوما
 مجرد المسائل والمشتركة على اجزاء العلم ثلثة ان معلوماتها المسائل واللبادى والموضوعات
 والجمع بينها لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في احدثها فالتاريخ حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات

لما لا يخلو من ذلك
 الكلام

مبينة

مبينة على السامع ومن قبيل التعريف ما هو المقصود اهم وكان اريد بتعريف الفتنة ان ما يكون المقصود معرفة
 الاحكام العملية من ادلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن السامع وخفاء
 البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام اي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البيان فيفيدك تصور البياض
 وتصور العوض وتصور النسبة بينها وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان اجزاء
 العلوم مسامحة مبينة على عدم ما يشتد حاجة العلم اليه جزاء منه مبالغة في شدة الاحتياج ولعله الاشبه
 بالحق وبالا اتباع الحق وما يتعلق بموارد قيود التعريف ودفع امور يتوجه اليه بسهولة في كتب اصول الفتنة
 ولا يسع هذا المقام ويضيق دائرة هذا الكلام **قوله** ومعرفة اصول الادلة اجمالا الخ عطف على معرفة
 الاحكام عند من له معرفة اساليب الكلام والظواهر اللام في الاحكام لمشارة الى الاحكام العملية السابقة فلا
 ان يقال اطلق الاحكام اشارة الى ان اصول الفتنة لا يخص الفرع بل يشتمل على العقائد من الشرع ايضا
 به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان القرض في هذا المقام من الفضول **قوله** ان عنوان
 ومعرفة العقائد لا بد من قيد الدينية اي النسبة الى الدين محدصول يخرج العلم الا الى الحكيم **قوله** ان عنوان
 مباحثه كان قولهم الكلام في كذا المشهور فيما بين المحصلين ان العنوان هو مدخل في قد ذكر ثمانية
 اوجه للتسمية بالكلام ولما لم يلفت اليه وهو ان كاف في مقابلة المنطق للفلسفة فسمى بالكلام كما هو
 المنطق بالمنطق لان لم يهد تسمية شيء بلغة يناسب لم ما يناسب الشيء وربما يتوهم ان جملة مع ايراث
 القدرة على الكلام متحد في المال ويحل قوله بالمنطق للفلسفة لا اشارة لادراك ونحن نزيدك اوجها الاول
 ان يفتق الصحابة والتابعون عند كلام اسحق بن عيسى من تحصيل العقائد عند فالرجوع الى هذا العلم
 للجمع من تحصيلها بالكلام فهذا العلم فاقب للقاصدين عن الكلام انما اقتاز عن عقائد الحكماء بطلانها
 كلام اسحق وحفظها عن مخالفتها الثالث ان لا يفيد الجوارح الى الكلام بخلاف الفتنة فانه يفيد صا
 العمل مطلقا الرابع ان في مقابلة التصنيف التي مدارها على السكون فسمى ما يقابل السكون في الاشياء فاداة
 الاختصاص بالبناء لكلام الاختصاص فاداة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى بهم مركب من كاف
 التثنية واللام الا ان اجري مجرى الاسماء المفردة في استعماله لكونه على وزن المفرد فيه والوجه الاول
 من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين اجزاء الدال الاتمام الدلول فيكون المنقول عنه
 معان مستعدة نقل من جميعها مرة واحدة والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان
 الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من تسمية باسم سبب لان الكلام سبب
 القدرة السببية للعلم والوجه الرابع الخامس والسادس من تسمية بالشيء باسم سبب

ويجوز

والك ان تعرف كلامه على هذا التحقيق وتعمل المفيد معرفة جميع الاحكام
 والفائدة معرفة كل حكم وجعل التعريف للعلم في الملك لم يتجس في
 وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف بالملك ارجح على

وهنا ليس كذلك ارجح العنوان هنا
 جميع قولهم الكلام في كذا وكذا فانه باع

وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال ونظم والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن تسمية
 الشئ باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع انه اول ما يجب ان يعلم من التعليم لا من العلم والفرق
 بين ما يليه ان تعليمه وتعلمه هو الدار في هذا الوجه وتحقق وتعرفه لا بالتعلم والتعليم
 فيما يليه ولو اريد باللام فيه كلام الله لكاه الفرق في غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق
 عليه اطلق عليه اولا والا للغة اما ذكر الاول في قوله لا اول ما يجب ان يعلم من العلوم
 او قوله ثم خص به وقوله في الوجه الخامس لا يتحقق بالمباشرة وادارة الكلام من الجانبين
 حكم اعلى وما يفيض منه العجب ما قيل ان المصنف قوله انما يتحقق عنه قول وغيره قد يتحقق
 بالتأمل ومطالعة الكتب وقوله لا يتبين انه على الادلة القطعية المؤيد اكثرها بالادلة السمعية
 مبنى على ان بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية وهذا اندفع ما يتوهم ان
 هذا ينافي ما في شرح المواقف ان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليفتح بها لك الحق وهذا
 هذا اذا ما توقف عليه تأييده بالشرع وكيف لا يكون بعض الادلة القطعية مؤيدة بالسمعية
 لكونها عين السمعية لا ينافي كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ولا خفاء في تأييد ثبوت
 ما يتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به والتفصيل الدخول على ما في القاموس والكل
 كما يأتي بمف الجرح باقى بعض التائيد باحدى الحليتين السبع والبصر ذكره البيضاوى في
 قوله في قلبي ادم من هذه الكلمات **قوله** هذا هو كلام القدماء ان المسمى بالكلام لهذه الوجوه
 هو كلام القدماء واما تسمية كلام المتأخرين كلاما من تسمية الكل باسم جزء وهذا
 تبينه وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين وقيل هذا المشارة الى ما يقيد به في
 ان من غير خلط الفلسفيات والتسمية باللام لما وقعت منهم ذكر وجوه التسمية عقيب ما ذكره
 كلامهم وكان يريد ان التسمية بهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالسمية وقعت من المتأخرين
قوله ومعظم خلافيات مع الفرق الاسلامية انما قال معظم خلافيات لانهم قد يخالفون اليهود
 والنصارى في بعض معتقاداتهم فان لليهود معتقادات باطلية في الآخرة والتفويض بهم في قوله في الآخرة
 هم يوقنون وقد فصل هذا في تفسير الآية الكريمة اصحاب ^{الفرقة} والنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة
 ولا يخفى ان الحق اريد ليس خلافا كثيرا مع الحكماء ^{الفرقة} الكلام الذي هو المتأخرين ولا ينبغي في العبارة اذ مر
 الاسلاميه الحكماء الاسلاميون ان يقال يتبادر من الفرق المشهورة المرتقية الثلاثة ^{الفرقة} والفرقة
 والحكماء ليست منهم والمراد يكون معظم خلافا فهم مع الفرق الاسلامية ان معظم ما يليه في الكلام

الشرع لا يقتل

لكن

كونه مخالفا لا اعتقاد اهل الحق لان اكثر خلافاهم مع تلك الفرق حتى يرد ان مخالفتهم مع الحكماء اكثر
 كما قيل لانه لا يسمى المسئلة التي بينها صاحب المذهب خلافا وان كان مخالفا فيه مع غير المذهب
 بالخلاف مع الفرق الخالف مع جنس الفرق لان معظم الخلافات مع متعدد من الفرق وذلك بين
قوله حلالا ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة التخصيص بظاهر السنة وظهر
 الكلام غير ظاهر وكانه خص التعريف بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية اهل الحق باهل السنة
 والجماعة **قوله** هو ذلك ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله عليه
 يقال اعتزل اي تنحى جانبا لانه القاموس في الصحاح اعتزله وتفرقه بمعنى وفي المقدمة اعتزل بك سوادى
 فالفرق اعتزل عن مجلس الحسن واعتزلنا فذكر عن مجلس العرب مع طبق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال
 العرب والتعريف بالاثبات يقال قربا للثبات ولا تفرق بينهما اي ثبت واقره وقوله في ان اثبت ولا يخفى
 ان مقتضى السوق اثبات النزلة بين المتزتين لم تكن الكبرية والآراء الوسطية بين الايمان والكفر ^{الفرقة}
 الذي اثبت بعض السلف بين الجنة والنار ولم يستوى حسنة مع سيئات على ما ورد في الحديث العبد
 لكن ما لم لا الجنة ولا يكون دار الخلد والاطفال المشركين على ما قال بعض اولي مات على فتره من الزل
 على ما قال بعض لان مدحهم ان صاحب الكبرية مخلد في النار واما قال وثبت النزلة بين المتزتين ولم
 على قوله ان مركب الكبرية ليس بمؤمن ولا كافر فربما بين قوله هذا وقوله الحسن لا يسمى ان مركب الكبرية
 ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الوسطية بين الكفر والايمان بل يثبت الكفر بما قيل
 المجاهرة وثبت الكفر البطون الذي هو التفارق وجه التوافق على اثبات النزلة بين المتزتين على ما تقدم
 الشرح للكشاف عند تفسيره في كثير من ابدى به كثيرا وما يفضل به الا الفاسقية عن كتاب
 الفرر والدرر الشريف المرتضى الشيعي الناس في سماء اهل الكبار من اهل الصلوة على احوال
 فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة المؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين فالمتفق على الفرق
 وجماعة الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالتفوق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين والكافرين وقال
 المكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين يديه ان حكمهم حكم المؤمنين ان يشارك في ثوابهم ويصلح
 ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالفارغة الدم واللحم واللحم والبراءة عنه واعتقاد عدوته ولا يقبل شهادته
 قال الشريف المرتضى في ما نقله الشرح كتاب الفرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة واصل
 بن مخزوم وقيل بن هاشم ولقب بالفرار لانه كان يجلس مجلس الفرار عند وضع له منهم وكان مولده
 سنة احدى وثلاثين ومائة ومحب ابا هاشم عبد الله بن محمد الحنفية واخذ عنه **قوله** فسموا الفرقة

الفرقة

ما زاد الشك في الحق من تشديد الكتاب والسنة فلا بد
 من ان لا يقتل من تشدد في ظاهر الكلام فظاهر لا بد
 من ان لا يقتل من تشدد في ظاهر الكلام فظاهر لا بد

من عطاء

يتبادر من ان تسميتهم هذا لقول الحسن طرده عن مجلس جبر قال الميزان بين المنزلتين فاعتزل
 عنه الاسارية من سوارى مجلس بصرى واظهر بدعيته فقال الناس انه اعتزل الامة ونقل عن كتاب
 الغرابة لما قال المحقق العاقل الميزان بين المنزلتين قال عمر بن عبد القول قولك وانما اعتزلت
 مذهب الحسن فسموا الميزان لذلك وقيل ان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعدد وقع بينه وبين عمرو
 نزة فاعتزل عمرو منزله واجتمع عليه جماعة من اصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلس يقول
 ما فعلت الميزان **قوله** وهم سمو انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب
 المطيع وعقاب العاصي مع استحقاق الصفة القديمة عنه في شرح المقالة النورية ووجوب العوض
 والظف على استحقاق الثواب هو المنفعة الدائمة الحالية على الشوائب المقررة بالتظيم والاحلال
 والعقاب المضرة الدائمة الحالية عن الشوائب المقررة بالاحتقاق والظف كل ما يقرب العبد
 الى الطاعة ويبعده عن العصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل
 الاطفال والبراهمة مع الالام التي وصلت اليها هذا اللام ولا يخفى ان كان الاول انه يقول لقولهم بوجوب
 الاصل مع استحقاقه لانه لا يشد انتظاما بما نقله عن مناظرة المصلح الاشعري والعدل عند الجود ومانع
 في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد اما انهم يثبتون العدل لله تعالى اما بغير عدم الجور واما بغير
 مانع في النفوس انه مستقيم واما انهم اصحاب العدل الغير الجائرين والثابتين على ما تقرر في النفوس
 انه مستقيم ولا يبعد ان يكون العدل بغير التوحيد كاقية قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان
قوله ثم انهم توغلوا في علم السلام في القاموس او غل في البلاد والعلم ذهب وباليه وابعده كقول
 والتثبت المعلق والتثبت بديل الملتصفي كناية عن دناءة رتبتهم وسفالتها في الفلسفة فبناء
 امرهم عليها ليس على وجه الاحكام والانيان وقوله في كثير من الاصول زيادة توجب اذ بناء الال
 الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها اصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم الاوجه في الاقتداء بهم في طرق
 الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم ان قال يقتضيه انها شيوع بهذا الوقت وليس كذلك
 الا ان يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة احد ان قال الخ والاشعري بوقيدته
 لانه ولد وعليه شعر منهم ابو موسى الاشعري والجدة منسوب اليه بالضم والقصر وتشديد الباء
 وفتحها يعني كوره بخورستان لان ابا علي وابنه ابا الحسن منها الاقرية قرب يعقوب والاقرية بخرهان
 منها ابو محمد بن علي بن جمال بن القرى والاقرية قرب هيت منها محمد بن ابي النضر كذا ذكر في القاموس
 وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع يورب كازرون وما ذكره في ثلثة اضره كانت اولا والصغير يورب

وقيل عن قتادة في شرح كتاب
 البغدادي سمي الميزان

الاشعري

وأنه

اي متقاد لا مراما صراة ليس بامور وقوله ان الاول ثياب الجنة اية الجنة والافنن الجنة ليس ثوبا
 ولا مستلما كيف والصغيرة الجنة مع انه ليس بثياب وثلاثا يعاقب بالنار فيه نظر والاول بالجمع
 وقوله والثالث لا ثياب ولا يعاقب لا كان في الجنة وكون الجنة دار ثياب ليس بالنسبة الكاملة فيه
 فان الملك فيه لا ثياب بل بالنسبة للمكلفين وقوله فادخل الجنة يعني به مثابا والا فهو غير محرم
 منه ودخول الجنة وقوله لو كبرت من باب علم ان طفت في السور **قوله** فبهت الجبابرة البهت كالنفر
 الاذ بفتة والحيرة وفعلها كعلم ونفروا كرم ومجهول ايضا والصفة مبهوت لا بهت ولا بهت يقال
 قد اطل الشبح الاشعري المسافة على نفسه في الزام الجبابرة ويمكن الزام بان الاصل بحال العبد ان لا يتبع
 عنه معصية وان يكون في غاية العلم بوجود كل معصية وفوقه كل علم بوجوب بهتة وليس بهتة لان العبد اختيار
 تاما على اصيله حتى يجعلون ارادة الشرع عالية على ارادة استحقاقه فيجب على استحقاقه اصيله فوحي
 قدرته قيل يلزم ذلك مضمرة بغداد لا مذهبهم وجوب الاصل في الدين والدنيا معا يعني
 الا فوقه الحكمة والتبديد في نظام العالم وانما يلزم مضمرة بعبارة الذي مذهبهم وجوب الاصل بغير الانبياء
 في الدين والجبابرة منهم اعتبر جانب علم استحقاقه فادرج عليه ما علم نفسه وبعضهم اعتبر جانب الامانة
 سواء كان في علم استحقاقه او لا فادرج عليهم ما علم الكفر من الثواب فلا يلزم عدم امانته الكبير
 بل امانة الصغير ونحن نقول قد اراد استحقاقه ظهور الحق وغلبة اهل السنة والجماعة والا فليكن البهت واجبا
 على الجبابرة ولا ان يقول الاصل واجب على استحقاقه اذا لم يوجب تركه الاصل اخر فوجه بالنسبة المستحقين
 اخر فليعلم ان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخيه كحال الجحيم على مائة فكان الاصل لهم
 فلا حفظ هذا الاصل وجب فوقه الاصل له ولعله كان في شدة صلحا وكان الاصل لهم لحيادهم فلو كان
 الكثيرين فان الاصل له ولا تخفى فيما ذكرت لك مع ان اعداد شيخ السني احق سيما وهو مستند الاستناد
 ابي اسحق الاسفراغ الذي هو واحد من ابائي الذين افتخروا بهم واغلب في النسب بهم من سوانه لا اقدر
 ان اكتم الحق وان كان على خير عصام يقتصر به لذته الله الحمدنا خيرهم ومزيد لطفه وكرمه وقوله
 سمو امرا ولا فلا يراد تسمية الاريدية ايضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم او ضمير سمو المراد شغل بفظ
 ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة ولك ان تجعل الماريدية داخله فمن تبعه لانه اول من ابطال
 مذهب المعتزلة واحياء ما ورد به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل اذ بذلك لا يخرجون
 عن متابعتهم لا يخرج تليده بذلك عن متابعتهم اغنى الاستناد الى الحق الاسفراغ لم يكن لها الله تعالى
 فراديس الجنان **قوله** ثم انقلت الفلسفة الى العربية اي اللغة العربية وخاض فيها الاسلاصول

بمنه الانفع

ايجادهم موبد

السنة

وهو

قال صاحب الكشاف الخوض الاصول في الباطل الالهية تفسير قوله وحضرت كالذي خاضوا وكما يخلو خلفه
 بالكلية لا ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن ان يكون التمكن من رد مذهبهم ذهب المعتزلة المشتبه باذيال
 للفلسفة في كثير من الاصول بل هو انبج بالكلية والكلية بالكلية لا بد من كمال المتأخرين في خبر
 ادعوا فيه مباحة واستخدام ولا جعل المتأخرين موضوع الكلام الموجود باهو موجود او هو المعلوم من حيث
 يتعلق بها اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا او بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا ريب في قوله معظم الطبيعي واليهما
 وبعض الرياضيات ولم يتوضوا به ادراج المنطق لان مذهبهم ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السند
 شريف الائمة في ذلك وقال يلزم احتياج اهل العلوم الشرعية الى المنطق وشرح الشارح تشبيها مفراطة يجوز
 احتياج الكلام الى المنطق كجوز احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق سبحانه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا
 الى الفلسفة ليجب ارجاع المسائل اليها فيهم انهم منعك عنها قلنا جعل المنطق جزء من الكلام لا يحتاج
 اهل العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا يتبين انه لا يلزم جعل العلوم العربية جزء من العلوم الشرعية
 لانه احتياج اهل العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرع لا محذور فيه وقوله وهذا هو كلام المتأخرين في خبر عليه
 انه لا يتعين باذنه كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدح فيه من معظم الله الطبيعي واليهما وبهذا يتبين
 ويمكن ان يدعى بان المقولين مبدعي كلام المتأخرين لانه لا يشغل به بل كلام فلا يميزه الا تعينه وانما علم نظام
 الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي **قوله** وبالجملة هو ان العلم انما يطلق عليه الكلام في الغير فندخل
 وجهات شرف العلوم ثلثة لا تعد وحاشرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعندهم كون المائل اقدم
 من جهات وجعل السيد السند راجعا لقطعية الحجج واما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية
 وكون معلومة العقائد الاسلامية فلم يعد من جهات لكنه ما يتلقاه العقول القبول ربما يتكلم ارجاعها
 الواحد من الثلثة فارجع فطنتك الكافية هل تجد بها ذلك الواقعة ولا وجه لترك بيانها شرعا بالموضوع
 سيما كلام القدماء الذي موضوع ذات المدح وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يخص هذا العلم اذ براهين
 العلم لا تكون الا حججا قطعية فالاول وكون حججا براهين مؤيد كثيرا بالاول السمية **قوله** وما نقل
 السلفاء وهذا تأويل قول ابي يوسف انه لا يجوز الصلوة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة فانه ينعى التكلم
 على وجه التعصّب بدعة من طلب التوصيد بالكلام فقد تزدق معناه طلب التوصيد بمجرد الكلام من غير
 وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وما روى انه قال عليه السلام عليكم بدعي العجائب فقد دفع صاحب
 المواقف في بعض النسخ والقاصد الافادة عقائد المسلمين في بعضها والقاصد عقائد المسلمين في
 معنى القصد الكسر على اي وجه كان او الكسر بالنصف ذكره في القاموس **قوله** ثم لما كان مبنى علم الكلام

قوله وعلم انما يقال انما يطلب بهذا الكلام او يتوارى ويطلب
 من به هذا جاز في سبيل خوضهم ومحاوالتهم في خطهم
 او سبيل خاضوا وحاولوا فخلطوا فانه قلت في خطهم فقلت
 على الاخبار قلت غلط على قدر رايي فقلت في خطهم فقلت
 في خطهم فقلت غلط على قدر رايي فقلت في خطهم فقلت

فهم ان العلم انما يطلق عليه الكلام في الغير فندخل
 العلم انما يطلق عليه الكلام في الغير فندخل
 العلم انما يطلق عليه الكلام في الغير فندخل
 العلم انما يطلق عليه الكلام في الغير فندخل

على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع الاول الاستدلال بالمحدثات ليعلم الاستدلال بوجود المحدثات
 وبأحوال ولم يقل بوجود المكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من المحدثات والمحدثات
 مع الامكان كما هو طريقتهم واما طريقة الحكمي فاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو اول الطرق والمراد
 صفات في الجملة وكذا افعال ان بعضها سميات كاللحام وحشر الاجساد والبراد بقوله ثم منها في الجملة الذين
 بجميع صفات فعلية السمعية وكله من ابتدائية اي ثم الاستدلال من قول المصنف الباء فاندفع ان الصانع
 ثم بها ولا حاجة الى قوله وتحتق العلم به لان التبيين على الوجود بدليله تحقق العلم بها وتصدير الكتاب بالثبوت
 لا بالتبيين الذي هو فعل المؤلف في العبارة مباحة ولا يخفى ان التبيين لا يخص وجود ما يشاهد بل يعلم
 المشاهد وغيره وكان اراد جنس ما يشاهد هذا ثم اقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت علم حقائق
 الاشياء وتحقيق العلم بها اذ لو لم يثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة
 والنار وارسال الرسل الا فبعد ذلك فالشروع في مقاصد الكتاب في ابطال قول السوفسطائية ولذا
 صدر الكتاب بقوله قال اهل الحق فان اهل الحق اهل الامر واليه واهل المذهب من يتدين به فالعلم الاول
 يتكلم في المصنفين الاولين للحق والثاني للبوابة والحق الثاني للحق انبج بقوله قال والثالث بالعلم الذي فيه يتم
 الخاص ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقيق العلم بها كما يشاهد في بيان
 كلام الشوافعة واحتمال ان يكون المقصود بالنقل بجميع ما في الكتاب من العجائب فانه يمتنع قوله خلافا
 للسوفسطائية اذ ليس المقصود بالنقل لا يخفى وقوله فيا بعد والاهم ليس من باب معرفة الشيء عند
 اهل الحق خبنا ما بين على هذا الاحتمال كالرقم على الماء والتك بالخيال ثم الحق من سلبك في ايضا وجاء
 بمعنى الجرم والاحتياط ايضا فالتعبير على الاول بما عد السوفسطائية باهل الحق لانهم يشنون الحق تعالى
 دون السوفسطائية لانهم لما انكروا حقائق الانبياء لم يشنوا الحق والتعبير من اهل السنة والجماعة
 باهل الجرم والاحتياط لا مثالب جدا فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جرد عليها الجماعة ولم يفرغوا عن بيان
 العقل والمكن وهو الجرم والاحتياط **قوله** وهو الحكم المطابق للواقع من في الباء رعاية لكون حقيقة الحكم
 باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام
 على هذا الاعتبار يدل عليه قوله واما الصدقاه وقوله وقد يفرق وقوله وقد يطلق على اقوال الطائفة
 على القول وقوله باعتبار الاستئمال على الحكم فيفيد تقييد القول بالجزئي والمطابق لحوال العقائد والادبيات و
 المذاهب لانها لا تشمل غير الجزئي بل هو مجرد تقييد ما بالطائفة والحيثية **قوله** واما الصدق فقد شاع
 في الاقوال خاضت يقع دائرة الحق اوسع يحيط بما لا يحيط بالصدق فلذا اختير على الصدق ليدل على

فهم بوجود المحدثات صدورنا زمانا او سبق وجوده بالعدم والخروج من عدم الوجود بان كانه معدوما ثم وجد لا بمنع المحتاج الى الغيرة وموده فانه لم يقل به المتكلمين بل
 فيه الاستدلال به حقيقة هذا المحدثات من الاعيان والاعراض على سبيلية لا وجودها فالا واما ترك الوجود الا ان يقال لما كان له مدخل تام في الاستدلال كان هو المستدل بسببه
 الاستدلال به محازا او يقال من باب حصول الصورة بمعنى الصورة الحاصلة اي المحدثات الموجودة واختيار الشارح للتعبير على كمال مدخلية في الاستدلال واما ان المحدثات على المتكلمين
 يتبينها على ان الاعيان والاعراض من جهة المتكلمين المحدثات هي مسلك التكلم لا من جهة الامكان كما هو مسلك الحكمي لانه في الاول ان يقول موضع الوجود المحدثات لا لا يخفى قال القاضي المحشي
 غصه انه لا يقال الاستدلال بالمحدثات ليعلم الاستدلال بوجود المحدثات وبأحوالها فيه ان المراد بالاحوال احوال الموصوفة او ان كان الاول فراضة في المحدثات الموصوفة وانه كان الثاني كلاما لا يشترط في

فهم ان العلم انما يطلق عليه الكلام في الغير فندخل
 العلم انما يطلق عليه الكلام في الغير فندخل
 العلم انما يطلق عليه الكلام في الغير فندخل
 العلم انما يطلق عليه الكلام في الغير فندخل

فان هذا الحق لم يذهب مكن قوت - وقد يفرق بينها بان المطابقة تعبره الحق من جانب الواقع وهذا الصدق
من جانب الحكم فان قلت لو كان حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولما كان يقال واقع
حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشئ منها على ان البطالة نهاية هالذم ولازم للواقع بعدم مطابقة الاعتقاد
انما يعود الذم الى الاعتقاد قلت تفسير الحق بمطابقة الواقع مباح وحاصل كون الحكم بحيث يطابق الواقع
ان كان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صدق لا اعتقاد دون الحكم فان قلت وصف الاعتقاد
بمطابقة الواقع لا فائدة تحققة وعدم بطلان فالفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه قلت الفائدة الباطنة
في شئ بحيث صار مستحقا ان يعبروا حق بالثبوت من الواقع فيعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع
ويجعل اصلا للواقع في الحق بمطابقة لصفة الصدق في هذا الفرق ايضا فظهر وجه اختيار الحق على الصدق
حقيقة الشئ او ما هيته ما به الشئ هو هو جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير حقيقة شئها على الاخر
اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما فان الفرق بينهما اقل لا يدل عليه قوله وقد يقال ان خلافه المشهور
ما ذكره صاحب التبريد من ان تطلق الماهية فالبا على الامر المعقول والدات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا
قال بعض المتعدين معنى الوجود الخارجي وهو المبدأ وعند الاطلاق وحل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تفسير
لحقيقة في بيان قوله حقائق الاشياء تنبها على ان محل الحقيقة هنا على الماهية الموجودة ضعيف لا ينجم عليه
ما يحتاج في دفعه التلطف لا ذكر بقوله فان قيل ان كان خلاف ذلك على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية
مشتقة عما هو عين مأخوذة عنه بالحق بقاء النسبة ولو قيل بانها مأخوذة عما هو اقل اعلا وبعدة عنه
الحاق بقاء النسبة بما هو على قاعدة الفقه نظر ولا يوجد له نظير واظن انه منسوب اللفظ ما وادله ما عليه
قلت الامر هذا كما يقال هياك اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب - عن السؤال بكم كية نسبة
لفظكم والمراد بقوله ما به الشئ هو هو ما به الشئ هو الشئ يعني لفظ اعتباره مع الشئ يكون الشئ هو
الشئ ولا يشبه بالاشياء الشئ والاشبه بخلاف الجز والعار فان اعتباره مع الشئ واشياء الشئ يكون
الشئ وغيره فانك اذا اشتريت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اشرت معه بالناطق
يكون الانسان الناطق ولما اشرت الضاحك يكون الانسان الضاحك وهذا التحقيق سهل عليك
ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشئ وعينه بهذا التعريف ونجوت عن تحلفات ليست في
الوضع الاتصلافت ومما ان احد الضميرين زائد ويكنى ما به الشئ هو الشئ والشئ الذي تعرفت
ان الضمير الاول سيفتح الفصل فائدة ان ما به الشئ ليس الا الشئ لا ما ذكره الشرح في المقاصد
ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لانتقض بها على الماهية مهية وان

الاشياء لا يكون لها ماهية
الاشياء لا يكون لها ماهية
الاشياء لا يكون لها ماهية

فان هذا الحق لم يذهب مكن قوت - وقد يفرق بينها بان المطابقة تعبره الحق من جانب الواقع وهذا الصدق
من جانب الحكم فان قلت لو كان حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولما كان يقال واقع
حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشئ منها على ان البطالة نهاية هالذم ولازم للواقع بعدم مطابقة الاعتقاد
انما يعود الذم الى الاعتقاد قلت تفسير الحق بمطابقة الواقع مباح وحاصل كون الحكم بحيث يطابق الواقع
ان كان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صدق لا اعتقاد دون الحكم فان قلت وصف الاعتقاد
بمطابقة الواقع لا فائدة تحققة وعدم بطلان فالفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه قلت الفائدة الباطنة
في شئ بحيث صار مستحقا ان يعبروا حق بالثبوت من الواقع فيعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع
ويجعل اصلا للواقع في الحق بمطابقة لصفة الصدق في هذا الفرق ايضا فظهر وجه اختيار الحق على الصدق
حقيقة الشئ او ما هيته ما به الشئ هو هو جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير حقيقة شئها على الاخر
اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما فان الفرق بينهما اقل لا يدل عليه قوله وقد يقال ان خلافه المشهور
ما ذكره صاحب التبريد من ان تطلق الماهية فالبا على الامر المعقول والدات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا
قال بعض المتعدين معنى الوجود الخارجي وهو المبدأ وعند الاطلاق وحل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تفسير
لحقيقة في بيان قوله حقائق الاشياء تنبها على ان محل الحقيقة هنا على الماهية الموجودة ضعيف لا ينجم عليه
ما يحتاج في دفعه التلطف لا ذكر بقوله فان قيل ان كان خلاف ذلك على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية
مشتقة عما هو عين مأخوذة عنه بالحق بقاء النسبة ولو قيل بانها مأخوذة عما هو اقل اعلا وبعدة عنه
الحاق بقاء النسبة بما هو على قاعدة الفقه نظر ولا يوجد له نظير واظن انه منسوب اللفظ ما وادله ما عليه
قلت الامر هذا كما يقال هياك اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب - عن السؤال بكم كية نسبة
لفظكم والمراد بقوله ما به الشئ هو هو ما به الشئ هو الشئ يعني لفظ اعتباره مع الشئ يكون الشئ هو
الشئ ولا يشبه بالاشياء الشئ والاشبه بخلاف الجز والعار فان اعتباره مع الشئ واشياء الشئ يكون
الشئ وغيره فانك اذا اشتريت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اشرت معه بالناطق
يكون الانسان الناطق ولما اشرت الضاحك يكون الانسان الضاحك وهذا التحقيق سهل عليك
ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشئ وعينه بهذا التعريف ونجوت عن تحلفات ليست في
الوضع الاتصلافت ومما ان احد الضميرين زائد ويكنى ما به الشئ هو الشئ والشئ الذي تعرفت
ان الضمير الاول سيفتح الفصل فائدة ان ما به الشئ ليس الا الشئ لا ما ذكره الشرح في المقاصد
ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لانتقض بها على الماهية مهية وان

فان هذا الحق لم يذهب مكن قوت - وقد يفرق بينها بان المطابقة تعبره الحق من جانب الواقع وهذا الصدق
من جانب الحكم فان قلت لو كان حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولما كان يقال واقع
حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشئ منها على ان البطالة نهاية هالذم ولازم للواقع بعدم مطابقة الاعتقاد
انما يعود الذم الى الاعتقاد قلت تفسير الحق بمطابقة الواقع مباح وحاصل كون الحكم بحيث يطابق الواقع
ان كان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صدق لا اعتقاد دون الحكم فان قلت وصف الاعتقاد
بمطابقة الواقع لا فائدة تحققة وعدم بطلان فالفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه قلت الفائدة الباطنة
في شئ بحيث صار مستحقا ان يعبروا حق بالثبوت من الواقع فيعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع
ويجعل اصلا للواقع في الحق بمطابقة لصفة الصدق في هذا الفرق ايضا فظهر وجه اختيار الحق على الصدق
حقيقة الشئ او ما هيته ما به الشئ هو هو جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير حقيقة شئها على الاخر
اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما فان الفرق بينهما اقل لا يدل عليه قوله وقد يقال ان خلافه المشهور
ما ذكره صاحب التبريد من ان تطلق الماهية فالبا على الامر المعقول والدات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا
قال بعض المتعدين معنى الوجود الخارجي وهو المبدأ وعند الاطلاق وحل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تفسير
لحقيقة في بيان قوله حقائق الاشياء تنبها على ان محل الحقيقة هنا على الماهية الموجودة ضعيف لا ينجم عليه
ما يحتاج في دفعه التلطف لا ذكر بقوله فان قيل ان كان خلاف ذلك على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية
مشتقة عما هو عين مأخوذة عنه بالحق بقاء النسبة ولو قيل بانها مأخوذة عما هو اقل اعلا وبعدة عنه
الحاق بقاء النسبة بما هو على قاعدة الفقه نظر ولا يوجد له نظير واظن انه منسوب اللفظ ما وادله ما عليه
قلت الامر هذا كما يقال هياك اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب - عن السؤال بكم كية نسبة
لفظكم والمراد بقوله ما به الشئ هو هو ما به الشئ هو الشئ يعني لفظ اعتباره مع الشئ يكون الشئ هو
الشئ ولا يشبه بالاشياء الشئ والاشبه بخلاف الجز والعار فان اعتباره مع الشئ واشياء الشئ يكون
الشئ وغيره فانك اذا اشتريت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اشرت معه بالناطق
يكون الانسان الناطق ولما اشرت الضاحك يكون الانسان الضاحك وهذا التحقيق سهل عليك
ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشئ وعينه بهذا التعريف ونجوت عن تحلفات ليست في
الوضع الاتصلافت ومما ان احد الضميرين زائد ويكنى ما به الشئ هو الشئ والشئ الذي تعرفت
ان الضمير الاول سيفتح الفصل فائدة ان ما به الشئ ليس الا الشئ لا ما ذكره الشرح في المقاصد
ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لانتقض بها على الماهية مهية وان

يرد على كل تقدير الذاتية لانه ما به الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضيه الاثنية كالمكون
الناطق للانسان فيه ان يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجل لا يستلزم تصور
المفصل انما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم تصور المفصل بدون المجل فبناء هذا الكلام
على ايهام العكس ان يقال ان الماهية الناطق بالحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج
عن الماهية ولما لا يجوز ان يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق ويجوز الجواب في قولنا ما الانسان بالحيوان
الناطق لغزورة وضع مفصل الماهية منزهة كالا يخفى على من يدرك مباحث القول في جواب ما هو
مثل بقوله الحيوان الناطق لتفصيل مغايرة يقع معها النسبة الى الانسان في خلاف مثل الضاحك
والناقب ما يمكن تصور الانسان بدونه فيمكن ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام القيد
بجانب الوجود وعلى الاول يخص البيان ببعض ما ليس بهية وعلى الثاني يتم كل ما ليس بهية من الذاتية والعرض
فانه يمكن تصور الانسان تصور ذاتية بان يتصور بالوجه لا بالكثرة وايضا يمكن تصور اضطرار بدون
تصور الاضطرار تصور ذاتية كذلك وقوله فانه من العوارض ما يرجع الى الغير فيتم الاضطرار
والناقب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدون مطلقا فيحتاج الى تخصيص ما في قول ما يمكن
بالحيوان ليصح قوله من العوارض ويتم عليه ان يستفاد من ان العرض محمول على تصور الشئ بدون فاعلم
في الذاتية انه يمكن تصور الشئ بدون ان يتصور بوجه ما بل مفصل الماهية كما عرفت ويخرج ذلك اللزم
الماضي لظن ان البنية باللفظ الاخر ما يمكن تصور الشئ بدون ما لا ينبغي لغير الخرج ان يمكن تصور الماهية بدون اللزم
البيد لا معنى للزوم الماهية ان يكون اضطرار الشئ مستلزما لتصور الخارج فيصير ان يتصور الماهية بدون
لازمها تصور اضطرارها لانه غاية ما قيل ان يكون اللزم مستلزما لاضطرار تصور الشئ والذم ان يكون
لازم للشئ بحيث لا يتصور بدون اضطرار لا ينبغي ايضا ما قيل ان اللزم معناه ان يكون تصور شئ غير
تصور اللزم فاما ما عرفت الذاتية لانه غاية الامر ان يقال يجوز في اللزم ذلك ليصح الحكم بلزم النتيجة للقدرة
وان لا يكون يمكن اجتماع الاصطاح في زمان واحد واما ان اللزم مع معية زمان التصور كما في المتضادين
فما لم يقل به احد من المتأخرين عند انه هو الوجود يريد به ضمير المتكلم مع الغير الاشارة الى البصرية
والحفاظ من المقررة الا هو العلوم وقال الشافعي ابو العباس هو القديم والحادث وقالت الجمجمة
هو الحادث وقال هشام هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقيق والكون ايضا مذهب
الاشارة والافند المقررة اهم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عند فهم قوله قاله
اهل الحق اريد به اهل السنة والجماعة لا جميع مخالف السوفاية على ما جوزه البعض والافانيد

فان هذا الحق لم يذهب مكن قوت - وقد يفرق بينها بان المطابقة تعبره الحق من جانب الواقع وهذا الصدق
من جانب الحكم فان قلت لو كان حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولما كان يقال واقع
حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشئ منها على ان البطالة نهاية هالذم ولازم للواقع بعدم مطابقة الاعتقاد
انما يعود الذم الى الاعتقاد قلت تفسير الحق بمطابقة الواقع مباح وحاصل كون الحكم بحيث يطابق الواقع
ان كان معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صدق لا اعتقاد دون الحكم فان قلت وصف الاعتقاد
بمطابقة الواقع لا فائدة تحققة وعدم بطلان فالفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه قلت الفائدة الباطنة
في شئ بحيث صار مستحقا ان يعبروا حق بالثبوت من الواقع فيعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع
ويجعل اصلا للواقع في الحق بمطابقة لصفة الصدق في هذا الفرق ايضا فظهر وجه اختيار الحق على الصدق
حقيقة الشئ او ما هيته ما به الشئ هو هو جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير حقيقة شئها على الاخر
اطلاق الحقيقة بمعنى الماهية وعدم الفرق بينهما فان الفرق بينهما اقل لا يدل عليه قوله وقد يقال ان خلافه المشهور
ما ذكره صاحب التبريد من ان تطلق الماهية فالبا على الامر المعقول والدات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا
قال بعض المتعدين معنى الوجود الخارجي وهو المبدأ وعند الاطلاق وحل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تفسير
لحقيقة في بيان قوله حقائق الاشياء تنبها على ان محل الحقيقة هنا على الماهية الموجودة ضعيف لا ينجم عليه
ما يحتاج في دفعه التلطف لا ذكر بقوله فان قيل ان كان خلاف ذلك على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية
مشتقة عما هو عين مأخوذة عنه بالحق بقاء النسبة ولو قيل بانها مأخوذة عما هو اقل اعلا وبعدة عنه
الحاق بقاء النسبة بما هو على قاعدة الفقه نظر ولا يوجد له نظير واظن انه منسوب اللفظ ما وادله ما عليه
قلت الامر هذا كما يقال هياك اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب - عن السؤال بكم كية نسبة
لفظكم والمراد بقوله ما به الشئ هو هو ما به الشئ هو الشئ يعني لفظ اعتباره مع الشئ يكون الشئ هو
الشئ ولا يشبه بالاشياء الشئ والاشبه بخلاف الجز والعار فان اعتباره مع الشئ واشياء الشئ يكون
الشئ وغيره فانك اذا اشتريت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اشرت معه بالناطق
يكون الانسان الناطق ولما اشرت الضاحك يكون الانسان الضاحك وهذا التحقيق سهل عليك
ما صعب على كل ناظر فيه من التمييز بين ماهية الشئ وعينه بهذا التعريف ونجوت عن تحلفات ليست في
الوضع الاتصلافت ومما ان احد الضميرين زائد ويكنى ما به الشئ هو الشئ والشئ الذي تعرفت
ان الضمير الاول سيفتح الفصل فائدة ان ما به الشئ ليس الا الشئ لا ما ذكره الشرح في المقاصد
ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لانتقض بها على الماهية مهية وان

هذا هو الحق الذي لا يتغير
والذي لا يتغير هو الحق
والذي لا يتغير هو الحق
والذي لا يتغير هو الحق
والذي لا يتغير هو الحق
والذي لا يتغير هو الحق
والذي لا يتغير هو الحق
والذي لا يتغير هو الحق

الان يقال في دفع التنازع ان قول الحق انما هو انما لا غائبة لذكر الدليل الا انما وان
ذكر في الكتب الكلامية عار عن الفائدة **قوله** ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت اي انه لم يتحقق نفي جميع
الاشياء بمعنى ان لا يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبت اي جسي الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الحسن ردا
على القائلين بان لا يثبت شيء من الحقائق فلا يثبت ان غير يثبت ان الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء
ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوتها ومن البين ان لا يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء
بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق الشيء بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق
لكونه نوعا من الحكم وان لا يتحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جسي الاشياء ويستلزم بطلان نفسه
بناء على استلزام اجتماع التقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شيء وان يتحقق النفي
وهو شيء وان ابطال تحقق النفي فقد ثبت تحقق الشيء **قوله** ولا يخفى ان انما يتم على العنادية هذا بخلاف
ما ذكره في شرح المقاصد ان يتم الالتزام على العنادية والعندية والحق مع ان العندية ينكر ثبوت
الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال ان لم يتحقق لاشياء في حد ذاتها ولا يتحقق النفي وهو
حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت ان الحق بالالتزام ليس الزام الوسطاني بل حفظ الطالب نفسه
من يتم بهذا المعنى على الفرق الثلاث منهم **قوله** قالوا الضروريات منها حسيات المشهور ان هذا دليل
الا اذرية ولا اكتفاء بل استلزام لانهم اشكلوا دليل نفي الثبوت للزيفين الاخرين بضمير ان ما دليل عليه
ليس بثبت لان الاصل عدمه ودليل ان الاشياء ثبوتنا تابعا للاعتقاد مما لا ينافي دعوى الثبوت في نفسه
فلا يتم التعرض له لم يدعى ثبوت الشيء في نفسه قال تاجد المحصل الحق بصير الكتب الكلامية بانثال
هذه الشبهات تضليل لطالب الحق وقال غيره اطلاقهم على هذه الشبه ووجوه فادها فينديم
الثبت فيما يرمونه كيلا يركنوا لما شئ منها اذا لا يخفى بادي الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات الزينة
بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبه له على ان ينبغي ان يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم يتأمل ان
وقع للعقل ثاقب **قوله** والحسن قد يغفل الفلظ محركة ان يقع بالشئ فلا يعرف وجه الصواب في غفلته
كيعلم والفلظ بالطاعة الحجاب وغيره او هو في المنطق وما هو في الحجاب بالناء لاذ ان القاموس **قوله**
ان اطلاق الفلظ من الادوية بناء على زعم الناس وكذا تضليل الفلظ بالنسبة الى غير الفلظ بان لم يعلم مطابقة
نسبة الواقع ويكون الكل شكوكا كيف يحكم بان الفلظ مكشور وان العنادية لا يمكن ان يحكم بكون الفلظ مكشورا
لان الامكان غلط على رأي اذ لا يثبت شيء ويكون رؤية الاصول الواحد اثنين وجدان الصفات والحد
ما غلط لا يصح على زعم العندية ايضا لان لها ثبوتنا تابعا للاعتقاد وكذا اطلاق المحس والبيدي هو الفروي

الوسطانية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم يعارضون
الاولا ونقول هذا دليل الادوية بلا ضيقة و صح

والنظري

والنظري فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الفلظ على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق الفلظ ولم
ير الواحد من كثير كان في غاية العلل ولم يتعرض من مبادئ النظر يات طاسوي الحسيات والبيديات
لانها اظهرها فانها ارتفع الامان منها يوجب ارتفاع الامان عن غيرها بالطريق الاول والمراد بالاصول الفلظ
النظري فان النظري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله **قوله** اثنين مصدر اى يرى رؤية اثنين وكذا انما
اي يجد الملو وجدان مريضيه احاديث مران الروية والوجدان **قوله** اثنان مفعول اى يكونان بمعنى اليقين وقد عرفت
فيها اختلافات واحد الحما الفلظ فلا امان فيه ويعرض شعبة بفتحة حلها الا انظار دقيقة فيكون
في موضع الفلظ احتمال ان لا يرتفع الشبهة او يغلط في رفعها وهذا ما محل عليه الشئ عليه من ان الاختلاف فيها
ينافي البدهية كما يشعر قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالتفات الى ان تصور لا ينافي البدهية ويحل
ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وصفوها وجلاء بالنسبة الى الازمان فرب بديهي جلي عند احد
خفي عند اخر او نظري فلا يدهي يعتمد على بدهية لجواز ان يكون مدعى البدهية فيه غطنا **قوله** قلنا غلط
في البعض لان دليل الوسطانية الزايم يكون البحث معهم نائما لان يمنع الالتزام والذرا لا طريق معهم اليه الزايم
وانبات المطاعين واما الاستبعاد عن ان يلزمونا فالدليل طريق وسيع **قوله** لا باب جبرية لا ينافي الختم البعض
وليس سبب عام الفلظ اشهاد الختم بانتفاء سبب الفلظ مطلقا مثل ادراك حلاوة العسل **قوله**
وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا ينافي حقيقة بعض النظريات فيه ان يمكن لنفي العلم من اذاعة كثره
للجزم بالحقيقة ويدفع ان المانع من الجزم بمقتضى الدليل وهو حقيقة النظرى من اذاعة كثره الاختلاف فيها فانهم
استغفروا عن ان يجعل حقيقة بعض النظريات بمعنى حقيقة بعض النظريات في نظر العقل او بتقدير اعتقاد
حقيقة بعض النظريات فانها شأن القاصرين **قوله** والحق ان الطريق الى المناظرة معهم فلا ينفذ التحقيق والالتزام
لان لا معتقد لهم حتى يذكر في الالتزام بل كل حكم عند غير الادوية منهم خيال ووجه حقيقة له حتى اجتماع
التقيضين وارتفاعهما فمن قال ما ذكره الشدة الزايم ليس بشئ لانهم لا يعترفون بالاحتمالات والادعاء **قوله** انما
معهم ان يقال الجزم بنفي الحقائق مطلقا وهذا النفي من جملة الحقائق ثبت بعض وان يثبت فصولا ليس الاضالا
ووجه كيف وجزمهم ايضا ليس الاضالا ووجه عندهم وقوله انهم يعترفون ان الادوية يعلمون العلوم تصديقي
والانهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور العرفين وذلك ان قوله لا يعترفون بالشك ايضا بل يقولون اننا شكوه
في اننا شكوه وحكم جوازا ان نرضع الضمير الى الوسطانية مطلقا فالمراد بالعلوم اليقيني وفيه ان يمكن
للاشياء الظن الصادق وحمل العلوم على العلوم الصادق قلنا كما ان غيره بعيد **قوله** بل الطريق تقييدهم
بالنار لا يلزم من هذا تجويز تقييدهم شرعا حتى يدان غير مجوز اطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ما هي عليه

لها

فلا راد

الحكم

شماره

روم الضبط
في كل الخط بينه تصور
هو من كسب - العلم وأما
الجزء الصادق ليو أن في
والحواس غير الوجه
العائد في زمان
٤

هذا الكتاب من تأليف الشيخ محمد باقر المجلسي
مكتبة آية الله العظمى
المرجع

الدينية مستفادة الخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول عدم وأما يقال لما كانت
انكار العلم بحقيقة الاشياء بنفي سببية الحسن والعقل فانه علم فيها هو آمن عن الخطأ من البديهيات لا يؤمن
عليه ارادوا ان يبطلوا سببيتها بحصر السببية فيها وان لم يرضوا بحمل الخبر الذي هو من الشرائع والقوانين
النسبية اليها كما عدم ضم اليها وحصر السبب فيها بالسبب سببيتها بتزليل ما عداها لتقصاها فيها بالنسبة
ليها منزلة العدم والحق ان يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التلطف والتزليل وهو ان الاشياء
التي تخلق امرت العلم عقيب استمالها عادة ثلثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الخواص السليمة فانها بعد
البصر مثلاً على وجه خاص يحصل العلم الاحتمالي وبعد استمال الخبر الصادق يحصل العلم بضمونه وبعد استمال
العقل يحصل العلم الا ان له استمالاً مخصوصاً بحسب مقامات متفاوتة ففي بعض الاحكام استمالاً بخاصة
طريقه والتوجه الى النسبة بينها وبينها وبمعناها بلا حطة النسبة يربط فيه ولا حطة معلومات متساوية لا يتبينها
على وجه مخصوص وبمعناها بلا حطة احكام مترتبة دفعة فان الله تعالى خلق العلوم عقيب بعض
الاستمال ولو كان حصل السبب فتقضا استمالها لا ينتقض سبب استمال الخواص الخصة ايضاً
وأما التجربة فليس الاكثار المحقق والخواص مع كل واحدة بمعنى القوة العامة المراد بالخواص المطلقة
الخواص السليمة كما يتبادر الى الوجود والكر الصحاح وجود ثلثي يشق منه المحتسب حتى اضطر الى القول
بان لا بد لك ما خذ من الافعال على خلاف القياس وكذا الحاشية بلا اشتباه وهل جاء الحاشية من الاصل
كالخمس ام هي من مصنوعات ارباب الاصطلاح لكنه الغامض حيث تمت الشئ واحسنت البصر
وعلمت الا ان لم يخطئ الجوهر في جعل الحاشية من الاحكام كما هو رأيي وكان غفل عما فعله الا ان
انما شق من الحاشية العلم متناهي في نفس بعضه ان العقل حكم الضرورة بوجود ما يريد تصحيح الحاشية
في الخصر اثبات العلافة حاشية اخرى وظاهر الحق ان قصد قيد الحاشية الغرضي لكنه لا ينبغي ان لا يخفى
بل النافع بقيد الموضوع هو فليصرف عن الظاهر ويجعل بما يقيد الموضوع وقد يقال قد توراه العدد
لا يقيد الحاشية الظاهرة المقام قصد الحاشية ولا ينبغي ان يكون تلك الحاشية بما حصلت ليست ضرورية
بل وجودها لم يعلم بالضرورة ولا بالبرهان الا ان نقول المراد الوجود الربطى بوجودها لمن قامت واما الخواص
الباطنة التي اثبتتها العلافة فلا يتم لانها باها منسية علمه النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لجزئياتها
وعاء الواحد لا يكون مبداء لا تميز والكل باطل في الامام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان
تجرد النفس حتى اثبت بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرى للمادة الا ان بعض الاحاديث
ان الميت يسمع بكاء احمائه وهو جبر الاحاد على ان لو كان مما لا يتم بحسب الشئ لا ارادة الاصوليين في كنههم

[illegible]

وقد اوردته مما يجب التوضيح والكشف وغير ذلك هذا فانه اخبار الشئ كثيرا في ذلك الوقت فيكون
اعيان البدن فلم يكن حاله في البدن لم يتم ذلك والجواب لا يحل في المادى واجمعوا على ان يجمع الماديات
بجسمها فاعلم ان النفس لا تدرك الحيز المادى نعم ان الامواليين متباينة لافلافة وليس كما ينبغي في السمع
ان يدرك بالسمع ان الامة تحتاج اليها الحيوان التي يحتاج الى البؤنة لا تفرغ من كل ان يسمع السمع
للعلم اكثر من البؤنة لانه ما ينتفع به في السميات والعقلية اذ السميات لا تدرك الا بالسمع وبعض
العقلية ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيب بواجب ما يخص الركن مما قريب الاعضاء والمورد
هي فيها ثم اتى بالامة التي هي انبى بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان اجمع اليها بعد الامة وانه كان
في توفيق علمها على التماس والصحة خرق الاذن والسمع لفته كذا في الصحاح واخافه الكيف بالاصوت
بما يتاخر لا يقوم العرض بالعرض وحل الادراك بوصول السواء التكيف بكيفية السميات الاصاخر او تليف
الهواء الجوار للصاخر لتعوضه وتضبط بكيفية الهواء الخارج الذي وقع فيها التماس في تامل والظاهر ان النفس
ادراك الاصوات بها ان ادركت الادراك النفس عند وصول الهواء التكيف بكيفية السميات الاصاخر او تليف
يقضي ان يكون كل ما يخلق به ادراكه النفس عند ذلك مدركا بها كما دراك وجودها صاحب الصوت ومثلها
في بؤنة الخواص والادراك يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها ذكيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك
انما يدرك بها ولا ينفى ان تعبر كل ما خولس مما ذكره الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك باصداق على قوت
معدته في هذا المحل هي غير الموقوف مثلا في الزائدين النابتين من مقدم الدماغ كما اوردت الشافعية اوردت
الامة فذكر الشافعية في تعريف كل منها ما يدرك بها غير انما عرفت في هذا المحل متلاقيا
ثم رفته في ان في انارة الاناها يتقاطعان على هيئة الصليب بل فصل العصب الامين بالايمن ثم رفته في ان
الايمن العيني واليسر الى العين اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة ان لو كان قابلا للتقاطع لقال بانه متلاقيا
ثم رفته في ان يتقاطعان في تاديان الى العينين قيل كيف تدرك المقادير البصر هي امور موهومة الاسرى
انهم جعلوا على الابعصار الوجود فحكوا بان انه تم مرئى لانه موجود على ما ينبغي في بحث الرؤية ولكن يقال
ان يد المقادير المقادير الخورية وهو على الاجزاء المتناقصة كما ينبغي واعتراض ايضا بالحركة فانها غير موجودة
فكيف تدرك بالحس وحسب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لا الانا وجوده
وهي توهمة في الزائدين كما لا يصدق على الشئ القائم احدى الرايدين فلا في الزائدة النابتة وانما اذ
فيه قصد التنبيه على ان الشئ خلق في كل من الزائدين والحكمة كالطلبة في قولهم في وسط الندي والخيوم
الانف والاطان الادراك بتكيف الهواء الجوار فيخضع لوصول الهواء التكيف بكيفية ذي الراجحة اي مثل

كيفية ظهورها الكيفية لا ينتقل من محله والشرط الراجحة يحصل المراج في الجسم معناه ان المراج الخاص شرط
لحدوث الراجحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيد المجاورة الراجحة انما ينكر احدان كل مجاور لذي
راجحة يتكيف بمثل راجحة معناه ليس فيه مزاج ذي الراجحة فاشتباه ان هذا لا يصح عما ذهب الحكم لان
فيضان الراجحة عندهم مشروط بالمزاج وانما في الهواء العرف انهم علموا الانتباه كدفع بخور ان الهواء
المتب ليس هو ما بل متعلها بمناحر حيث حصل له مزاج ثم نقول ان المجوز ان يكون حصول سورة
الراجحة والصوت من حصول الراجحة والصوت في مقابلة القوة الودعة في العضو من غير وصول الهواء
ومن غير تكيف الاوعية المجاورة الى العضو كما في الرؤية **قوله** وهي قوت منبهة في العصب المزبور
الاسماء الجسم الحد كما في الجاهل كذا في القاموس وهي قوت منبهة في جميع البدن لا يصدق مع الامة
عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو من كل لامة ولذا قيل لامة الكف اقوى من لامة سائر
واقعه فيه قصد التنبيه على عموم الامة وتنشئ من جميع البدن الكلية والريه والكبد والحال والظم
وقوله عند التماس والاصاخر يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يدركه قد يدرك حرارة النار
من غير تماسها على ان المدرك في صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الحارة بمجاورة
النار **قوله** وضعت على ان عينت او اولت **قوله** لا يدرك بها ما يدرك بالخلصة الا في كثرة الان
تقديم قول كل حاسة على متعلها عنه قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى انه لا يفيد ما ذكره الشافعية فينبغي انه
لا يدرك بدون الخلصة ما يدرك بها كانه لم يقرب لانه ليس على النزاع والبعض عنه فيما بينهم كذا الظاهر
الوقوف ثابت ومنه يمنع امكان ادراك ما يتعلق بالبصر بالسمع بمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز
والحق الجواز ولذا قال المصنف في حاسة منها يوقف ولم يقل يمكن ان يوقف لئلا يلزم حصر الجاهل فيوقف
ان قيل قيل ليست الذائقة الظاهر يكون اراد على ما ذكر من ان لا يدرك ان يدرك مدرك خلصة اخرى ولا
الذكر ادراك الخلافة ذلك بل يخفى ان يقال ليست الذائقة تدرك حرارة المطعوم ويحتمل ان يكون دليلا
اخر على حقيقة الجواز او رد ينطلي ويحتمل ان يكون رادعا لخالف في الجواز او رد ليدفع ويحتمل ان يرد
بان الامة التي في جوف اللسان تدرك حرارة الشئ وحرارته مع **قوله** والجواب الصادق في المطاوعة
الاول في الصادق في اول مقام ذكر وقوله فان الختام لانه بيان صحة تعريف الصادق باحد صفة
الخبر دون الخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجب النقض بالاضمار الواجبة الصدق والكذب
واشارة الى تعريف الصدق بطائفة النسبة التي لها خارج الخارج والاعتقاد الكذب بعدم طائفة تلك
النسبة فيصدق الدورب عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على ان لا يعرف الصدق الا

كيفية

وقد اوردته مما يجب التوضيح والكشف وغير ذلك هذا فانه اخبار الشئ كثيرا في ذلك الوقت فيكون
اعيان البدن فلم يكن حاله في البدن لم يتم ذلك والجواب لا يحل في المادى واجمعوا على ان يجمع الماديات
بجسمها فاعلم ان النفس لا تدرك الحيز المادى نعم ان الامواليين متباينة لافلافة وليس كما ينبغي في السمع
ان يدرك بالسمع ان الامة تحتاج اليها الحيوان التي يحتاج الى البؤنة لا تفرغ من كل ان يسمع السمع
للعلم اكثر من البؤنة لانه ما ينتفع به في السميات والعقلية اذ السميات لا تدرك الا بالسمع وبعض
العقلية ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيب بواجب ما يخص الركن مما قريب الاعضاء والمورد
هي فيها ثم اتى بالامة التي هي انبى بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان اجمع اليها بعد الامة وانه كان
في توفيق علمها على التماس والصحة خرق الاذن والسمع لفته كذا في الصحاح واخافه الكيف بالاصوت
بما يتاخر لا يقوم العرض بالعرض وحل الادراك بوصول السواء التكيف بكيفية السميات الاصاخر او تليف
الهواء الجوار للصاخر لتعوضه وتضبط بكيفية الهواء الخارج الذي وقع فيها التماس في تامل والظاهر ان النفس
ادراك الاصوات بها ان ادركت الادراك النفس عند وصول الهواء التكيف بكيفية السميات الاصاخر او تليف
يقضي ان يكون كل ما يخلق به ادراكه النفس عند ذلك مدركا بها كما دراك وجودها صاحب الصوت ومثلها
في بؤنة الخواص والادراك يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها ذكيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك
انما يدرك بها ولا ينفى ان تعبر كل ما خولس مما ذكره الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك باصداق على قوت
معدته في هذا المحل هي غير الموقوف مثلا في الزائدين النابتين من مقدم الدماغ كما اوردت الشافعية اوردت
الامة فذكر الشافعية في تعريف كل منها ما يدرك بها غير انما عرفت في هذا المحل متلاقيا
ثم رفته في ان في انارة الاناها يتقاطعان على هيئة الصليب بل فصل العصب الامين بالايمن ثم رفته في ان
الايمن العيني واليسر الى العين اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة ان لو كان قابلا للتقاطع لقال بانه متلاقيا
ثم رفته في ان يتقاطعان في تاديان الى العينين قيل كيف تدرك المقادير البصر هي امور موهومة الاسرى
انهم جعلوا على الابعصار الوجود فحكوا بان انه تم مرئى لانه موجود على ما ينبغي في بحث الرؤية ولكن يقال
ان يد المقادير المقادير الخورية وهو على الاجزاء المتناقصة كما ينبغي واعتراض ايضا بالحركة فانها غير موجودة
فكيف تدرك بالحس وحسب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لا الانا وجوده
وهي توهمة في الزائدين كما لا يصدق على الشئ القائم احدى الرايدين فلا في الزائدة النابتة وانما اذ
فيه قصد التنبيه على ان الشئ خلق في كل من الزائدين والحكمة كالطلبة في قولهم في وسط الندي والخيوم
الانف والاطان الادراك بتكيف الهواء الجوار فيخضع لوصول الهواء التكيف بكيفية ذي الراجحة اي مثل

كيفية

وقد اوردته مما يجب التوضيح والكشف وغير ذلك هذا فانه اخبار الشئ كثيرا في ذلك الوقت فيكون
اعيان البدن فلم يكن حاله في البدن لم يتم ذلك والجواب لا يحل في المادى واجمعوا على ان يجمع الماديات
بجسمها فاعلم ان النفس لا تدرك الحيز المادى نعم ان الامواليين متباينة لافلافة وليس كما ينبغي في السمع
ان يدرك بالسمع ان الامة تحتاج اليها الحيوان التي يحتاج الى البؤنة لا تفرغ من كل ان يسمع السمع
للعلم اكثر من البؤنة لانه ما ينتفع به في السميات والعقلية اذ السميات لا تدرك الا بالسمع وبعض
العقلية ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيب بواجب ما يخص الركن مما قريب الاعضاء والمورد
هي فيها ثم اتى بالامة التي هي انبى بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان اجمع اليها بعد الامة وانه كان
في توفيق علمها على التماس والصحة خرق الاذن والسمع لفته كذا في الصحاح واخافه الكيف بالاصوت
بما يتاخر لا يقوم العرض بالعرض وحل الادراك بوصول السواء التكيف بكيفية السميات الاصاخر او تليف
الهواء الجوار للصاخر لتعوضه وتضبط بكيفية الهواء الخارج الذي وقع فيها التماس في تامل والظاهر ان النفس
ادراك الاصوات بها ان ادركت الادراك النفس عند وصول الهواء التكيف بكيفية السميات الاصاخر او تليف
يقضي ان يكون كل ما يخلق به ادراكه النفس عند ذلك مدركا بها كما دراك وجودها صاحب الصوت ومثلها
في بؤنة الخواص والادراك يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها ذكيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك
انما يدرك بها ولا ينفى ان تعبر كل ما خولس مما ذكره الكتب حيث لم يذكر فيه ما يدرك باصداق على قوت
معدته في هذا المحل هي غير الموقوف مثلا في الزائدين النابتين من مقدم الدماغ كما اوردت الشافعية اوردت
الامة فذكر الشافعية في تعريف كل منها ما يدرك بها غير انما عرفت في هذا المحل متلاقيا
ثم رفته في ان في انارة الاناها يتقاطعان على هيئة الصليب بل فصل العصب الامين بالايمن ثم رفته في ان
الايمن العيني واليسر الى العين اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة ان لو كان قابلا للتقاطع لقال بانه متلاقيا
ثم رفته في ان يتقاطعان في تاديان الى العينين قيل كيف تدرك المقادير البصر هي امور موهومة الاسرى
انهم جعلوا على الابعصار الوجود فحكوا بان انه تم مرئى لانه موجود على ما ينبغي في بحث الرؤية ولكن يقال
ان يد المقادير المقادير الخورية وهو على الاجزاء المتناقصة كما ينبغي واعتراض ايضا بالحركة فانها غير موجودة
فكيف تدرك بالحس وحسب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لا الانا وجوده
وهي توهمة في الزائدين كما لا يصدق على الشئ القائم احدى الرايدين فلا في الزائدة النابتة وانما اذ
فيه قصد التنبيه على ان الشئ خلق في كل من الزائدين والحكمة كالطلبة في قولهم في وسط الندي والخيوم
الانف والاطان الادراك بتكيف الهواء الجوار فيخضع لوصول الهواء التكيف بكيفية ذي الراجحة اي مثل

كيفية

قوم لا يتصور نواظهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق ولا يصدق كونه الشواهد التي يمكن مزيها
 لم يحصل لصبي لا يهتدي لطريق الكذب ضعيف لأن حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك من
 الملوك الحالية بمنع الملوك الماضية عما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه أقرب إلى الأمانة
 عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تحديد نظر وكيف لا يمكن في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الأزمنة الماضية
 كما لا يمكن العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة لتقييده الملوك بالقيود عما أنه لا يمكن استعمال أداة
 الطرف في المعينين في الطلقات واحدة مشتركة بين طرفية الزمان وطرفية المكان فلا يستعمل في الطلقات
 واحد فيها فلا يقدح في الليل والليل فانه قلت ما فائدة قوله في الأزمنة الماضية بعد وصف الملوك
 الحالية وهل مضى من الأزمنة الماضية قلت كانت أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضية وجميع الأزمنة
 الماضية وقوله فيهمنا أمراء يدل على أن عبارة السابقة معروفة عن مقتضاها وهو كون
 موجب العلم الفروي ضرورة المارة المقصود أن إيجاب العلم ضروري وأما كون ذلك العلم ضروريا
 فاستدل لا وقوله وأما لا أخبار عطف على العلم فهو من الوجهان وقوله وأما خبر
 النصراني لا ينافي ما في التلويح وأما خبر اليهودي من بعض النصاري مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل
 إضافة الخبر إلى النصاري إضافة المصدر إلى المفعول مع إيجاب عطف اليهودي مع خبره والراد خبر
 اليهودي بتأييد دين موسى خبرهم بأن قال موسى بتأييد دينه مما في خلاصة الطميطي والآ
 فتأيد دينه موسى ليس صياغة تجري في التواتر وقوله فتواتره مما أنه وإن كثرت الخبرون في زمان
 لكن لم يعلم كثرة المشاهدين يقتل والسامعين للتأييد مما أنه شاع الكذب فيما بينهم لما في ضيقوا
 كتاب اسمه التوحيد في صفاء من كل واحد لا يفيد الظن ومن الظن لا الظن لا يوجب اليقين هذا
 الأثر من مصادم للبدن فيبطل لك الأثر لا يمكن دفعه بذلك بل يشتغل بجل لتراج الشبهة على العلم
 ويجمع قلبه برد اليقين من غير شائبة وسأوس الوهم فنقول يحصل الإقرار بالكذب قضاء الضرورة
 بإيجاب العلم أولا بانتفاء مقتضى وثانيا بوجود المانع فلا يكون من طرق منها أن يمنع
 أنه خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الخرج الغير الثابت إذا ما من من فائدة خبر الواحد الخرج ولو
 أريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم فائدة من الظن إلا الظن اليقين لجواز أن ينتمى اجتماع أفراد
 الخرج لا اليقين ومنها أن خبر كل واحد لا يفيد الظن والأثر في تحصيل الحاصل ولا الخرج لذلك لا يفيد
 حين الاجتماع المجموع من حيث المجموع ومنها منع أن لا يفيد خبر كل واحد إلا الظن لجواز أن يفيد
 خبر كل واحد وبعضهم اليقين بأن يكونوا أنبياء أو بعضهم منع أنهم أن لا يوجد التواتر من غير

لا يمكن العلم بالملوك الماضية في الأزمنة الماضية
 كما لا يمكن العلم بالملوك في البلدان النائية
 فلا حاجة لتقييده الملوك بالقيود عما أنه لا يمكن استعمال أداة
 الطرف في المعينين في الطلقات واحدة مشتركة بين طرفية الزمان وطرفية المكان

المأثرة المذكورة
 ودفعه
 مضاهية

لا يمكن العلم بالملوك الماضية في الأزمنة الماضية
 كما لا يمكن العلم بالملوك في البلدان النائية
 فلا حاجة لتقييده الملوك بالقيود عما أنه لا يمكن استعمال أداة
 الطرف في المعينين في الطلقات واحدة مشتركة بين طرفية الزمان وطرفية المكان

ان يكون رسول وكذلك قوله وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب الجميع لأن نفس الواحد سواء كان
 المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين أو كل واحد من الأخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل
 واحد منها يمنع الاجتماع من ذلك وأما حصول الخرج الغير الثابت بصدق كل منها فيفيد الاجتماع اليقين
 بذلك وجواز كون بعضهم أو الجميع أنبياء ومنع استلزام كذب كل واحد جواز كذب الجميع أنا مستلزم لو كان
 المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الواحد في كل واحد ومجموع الاحاد ولا يذهب ملك
 ان هذا لا يرد كما يقدح في فائدة الخبر المتواتر اليقين بصدق في تحقق الخبر المتواتر لا يوجد نعم تمنع نواظهم
 على الكذب ولا علينا إيمنا تنحل جواب الشك على بعض ما ذكرنا لأن قصدنا التفصيل المقام والاحاطة اطراف
 الكلام وتول نفق أجل الملوك من الشعرات سند للمنفذ إجمالي بعد التفصيل في كماله كسنة الشك
 إلى سو منات هم قوم من عبدة الوثائق قالون بالتناهي وبأنه لا طريق إلى العلم سوى الحق كذا في شرح الواوفا
 وذكره الواقف لشكره البغبي طوائف السادة منهم من انكره فيقولون لا بد من العلم بالحق في السالك اليقينية والبر
 إلى الغائب لا يمكن العلم بها بالتواتر وإن لا يفيد العلم أصلا بل الظن وأنه لا يجدي في المسائل اليقينية والبر
 بالتناوت في الآلات والعادة كما ذكر الطالع وقال لا صفها في الأولى الجواب في قصورات الاطراف
 لم يكن رجحان التناز ظاهرا سوى الشك بينهما وتفاوت قصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح
 والخفاء وهو الذي ذكره الأصفا فيمكن ان يكون بحسب النسبة بالحكم وعدمه وكلام الشك معها والتناوت
 في الآلات يمكن ان يكون بوجود الآلة وعدمه وأن يكون بفارقت مراتب الآلات والتناوت خبر الرسول
 أي الخبر في الأمر الذي لا ينفك عنه العلم بأمور دينكم وخالفه ذو اليمين حيث قال في جوابه في اليمين اقهرت
 الصلوة أم نسيت كل ذلك لم يكن قال لا بعض ذلك كان وصدة صلى الله عليه وسلم لم يصل ملاز فادى
 ترك منها سهوا ورفقوا الشك فيها بعد ما كان صادقا فيما في من الأحكام تنبيه على هذا القيد وقوله لا يوجد
 إذا لم فاعلم أو مفعول وتوفيق الرسول من الآلة المقصود بالبيان أن الرسول مختص في الآلة
 الآلة والاطلاق الواقعة على الملك في القرآن وغيره إطلاق لفظ وتوفيق الرسول بما يصدق على النبي جعل الرسول
 والنبي متنا وياي ليخص الخبر الصادق في التفسير ويستغنى عن تكلف أن المراد أن الخبر الصادق بالنسبة لهذه
 الآلة من جهة التفسير ان ينسار رسول على أن تفسر لكتاب العلم المعلق باب الملك والبر والبري رأيت من
 هذا التفسير كونه تفسيرا للقائهم ان الرسول من بعد أسحق بشرية بمجدة يدعوا الناس إليها والنبي يجر ومن بعد
 لتفسير شيع من قبله كانبيا بنى إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليه السلام ولا في شبه النبي عليه السلام
 علماء الأمة والنبي أعم من الرسول ويدل عليه أنهم سئلوا عن الأنبياء فقالوا مائة وأربعة وعشرون ألفا فقل
 فكم الرسول منهم ثلثان وثلاثة عشر جمعا غفيرا وقيل الرسول من جملة الجمع كتابا مستترا عليه والنبي غير الرسول

ثم

قال التناوت في الآلات والعادة كما ذكر الطالع وقال لا صفها في الأولى الجواب في قصورات الاطراف
 لم يكن رجحان التناز ظاهرا سوى الشك بينهما وتفاوت قصورات الاطراف كما يمكن ان يكون بالوضوح
 والخفاء وهو الذي ذكره الأصفا فيمكن ان يكون بحسب النسبة بالحكم وعدمه وكلام الشك معها والتناوت
 في الآلات يمكن ان يكون بوجود الآلة وعدمه وأن يكون بفارقت مراتب الآلات والتناوت خبر الرسول
 أي الخبر في الأمر الذي لا ينفك عنه العلم بأمور دينكم وخالفه ذو اليمين حيث قال في جوابه في اليمين اقهرت
 الصلوة أم نسيت كل ذلك لم يكن قال لا بعض ذلك كان وصدة صلى الله عليه وسلم لم يصل ملاز فادى
 ترك منها سهوا ورفقوا الشك فيها بعد ما كان صادقا فيما في من الأحكام تنبيه على هذا القيد وقوله لا يوجد
 إذا لم فاعلم أو مفعول وتوفيق الرسول من الآلة المقصود بالبيان أن الرسول مختص في الآلة
 الآلة والاطلاق الواقعة على الملك في القرآن وغيره إطلاق لفظ وتوفيق الرسول بما يصدق على النبي جعل الرسول
 والنبي متنا وياي ليخص الخبر الصادق في التفسير ويستغنى عن تكلف أن المراد أن الخبر الصادق بالنسبة لهذه
 الآلة من جهة التفسير ان ينسار رسول على أن تفسر لكتاب العلم المعلق باب الملك والبر والبري رأيت من
 هذا التفسير كونه تفسيرا للقائهم ان الرسول من بعد أسحق بشرية بمجدة يدعوا الناس إليها والنبي يجر ومن بعد
 لتفسير شيع من قبله كانبيا بنى إسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليه السلام ولا في شبه النبي عليه السلام
 علماء الأمة والنبي أعم من الرسول ويدل عليه أنهم سئلوا عن الأنبياء فقالوا مائة وأربعة وعشرون ألفا فقل
 فكم الرسول منهم ثلثان وثلاثة عشر جمعا غفيرا وقيل الرسول من جملة الجمع كتابا مستترا عليه والنبي غير الرسول

222

[illegible]

دون مقام اخر ويجه على جعل خبر الله وخبر الملك رجعا لما خبر الرسول لكونه معلوما به انه افرق بينه وبين
خبر الرسول للعلوم التواتر او بالاشادة فانه يعلم من جهة التواتر والاشادة فينبغي ان يجعل تحت التواتر
والمحسوس ويكن ان يقال لا يصح جعل سبب العلم الاستدلال رجعا الى سبب العلم الغوري فانه يمنع الحكم
عليه انه يوجب العلم الغوري بخلاف خبره وخبر الملك فانها لا يستدل اليان فيصح جعلها تحت خبر الرسول
سامة والحكم عليه انه يوجب العلم الاستدلال والاوجه ان يقال خبر الرسول بعينه خبره وخبر الملك لان
كل ما خبر به الرسول من امر الدين هو ما خبره الله بالاطلحة او بالسطحة الملك واما جعل خبر اهل الاجماع
في حكم التواتر فانه خبر صحيح بحكم العقل بدقته لا بحالته وفيه ان خبر اهل الاجماع يستدل الى ما يصح جعله تحت
التواتر المحكوم عليه انه يوجب العلم الغوري وما قد اجيب به من انه لا يفيد مجردة مع قطع النظر عن الدلالة
الدالة على كونه الاجماع حجة يتم ولا تفصله بخبر الرسول كالفرد الشارح للفرق بينها بان خبر الرسول لهذه
الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول صفر عنه الدليل بخلاف ما سمع الاجماع لا يكون ان
يدفع ايضا بان خبر اهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبان الاجماع لا يفيد الشبهة
عامة المخلو بل بالنسبة الى خواص انهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية امارته والعامة يقلدونهم في ذلك
واما الاجماع انما يفيد العلم لو كان دليل الاجماع وهو قوله علم لا يجمع امتي على الغلظة متواترا **فهم**
واما العقل بدليل قوله فالحق لسواه وقوله والخبر الصادق وهما وان ضلينا من حرف التفصيل الا ان وقوعها
في مقام التفصيل نزاهتها منزلة المصدره اما ولا يجد ان يقال اما مجرد التوليد من غير قصد العقل
الذي الحكم بسبب العقل لانه كونه بيا مستقلا مقبلا لا يبق خفاء بل هو بيننا الساكنة
وعدم تدقيق النظر كما مر **فمن** وهو قوة النفس بالاستعداد للعلوم والادراكات قيل جعل
العقل قوة الادراك يتلوه العقل ليس الا غير المدرك واجبة بان وصف الشيء لا يسمى
لانه العرف او لا يسمى غيرا في الاصطلاح والاعلم ان قوة الشيء لا يجب ان يغاير بالذات فليكن
العقل قوة للنفس مفاتيح لها بالا اعتبار متحدة معها بالذات وينتج ايضا ان العقل لو كان موجب
الاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بان يوجب استعداد ادراك ما والعقل لا ينك
عن استعداد ما مادام موجودا والاظهار ان المراد بالاستعداد التمكن لا ما يقابل الفعل وبضاده
وتؤيده انه وقع في التلويح بان العقل قوة بها تمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم
للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لانه العلم عما حقق لا يتناول والظن عما مازع
الشارح ولا يتفرض بالحواس لانه ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا

عبدالله بن محمد بن عبدالمطلب

[illegible]

[illegible]

ان المنكر النظر ثلاثة اقسام هم الملاحة المنكره لانادته لا معلم مرشد ولم يتوصله الشارع
لانه لا يرد الحكم بسببية العقل لانهم لا يكونون بسببية ذلك ان جعل قوله هو سبب العلم بمقتضى
سبب العلم فيكون من قواعد التصريح ردت مدعيتهم ايضا فاقول **قوله** من ادعى كثرة الاختلاف
تناقض الاراء او تناقض نتائج الاراء وجعل قسما للاختلاف مني على المادة تناقض شخص واحد
وهذا الى بعض النكالات حتى الى ما في العائف وما ذكره بقوله فان قيل دليل السببية قد دم دليل بعض
الحكام مع اخر مع الدكر ان ابطال مدعيتهم اهم لان شبهة السببية كونه صادقة لكثير من الاحكام
البدئية انني عن ابطال مدعيتهم ذلك ان نقول جعله الشارع دليلا للفريقين فقد ثبت ان كثرة
الاختلاف في بعض الالبيات لورثه الامان عن جميع الالبيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظر
الامان عن جميع النظر ان لا يقال الحكم تناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم
بالتناقض فينبغي ان يكون احد التبعين حداد لا ارتفاع التقيضان فيستلزم شبهة الثانية لانافاة الافادة
وتكون مكفلة لانها لا تناقض لا يلزم من الاعتراف بافادة النظر كون مفادها افادته العلم
ان مراحمة جواز سببية النظر المعارض تنفي حصول العلم من النظر هذا وشبهتهم لا تتوقف على تناقض
ان بل كمن تناقض الاراء فذكر التناقض بالخصوص وذكر خصوص كونه اقوى انما لا يمكن المناظر
مع منكر النظر لان استدلالهم بتبني لا ينفع المناقشة فيه اذ تبين في سورة الاستدلال
لانهم لا يتكلمون افادته النظر انما يتكلمون افادته العلم فبانه مقصود من الاستدلال افادته
الغير اليقيني فينبغي المناظره مصرهم وينبغي مطلوبهم **قوله** مع ان ما ذكرتم استدلال نظر العقل
سياقنا الاستدلال النظر الدليل فتعوله نظر العقل مستدرك لا يحصل له ثم هذا زيادة من
الشارح ما اخذ ما ذكرناه ابطال دليل افادته النظر من ان اثبات النظر بالنظر وكون الدليل
مستلزما لاثبات ما فانه على تقدير كونه دليلا لنفي افادته النظر مطلقا ظاهر واما على تقدير كونه
دليلا لنفي افادته النظر الا لهي فلا ينبغي ان ذات اسم وصفاته لا يعلم بالدليل وفيه حيث لا يفتقر
بين ما يفيد النظر وبين ما هو حاصل النظر فانه لا بد من نظره بالاجله النظر والثبات بهي لانه
ليس النظر لاجله فاعرفه اذ انبأ اهلاله فانه ربما يكتفي الاشارة لتعرف منك مقدار الصارة
فانه لم ترخص بذلك فقد نفسك من اهل الحقا **قوله** فانه زعموا انه معارضة للناس بانافاة
لا حاجة لهم الى ذلك فانه لهم ان يقولوا لانكار افادته النظر مطلقا انما التبرع في افادته اليقيني
والمقتور انما انبأ عدم الافادته لا على وجه اليقين وقوله انما ان يفيد شيئا فليكون فاما
لما وجه النظر برسراره

[illegible]

قال الخارج فان زعموا حاصدا انهم اعترفوا بعدم الافادة من الناقض وقالوا انهم اعترفوا بان الاستدلال لا يفيد العلم الا بالاحتمال على الافادة
احتمال على عدم الافادة معارضة للناسد بالناسد ومخالفة للناسد من وجوب النظر ومحصل جوابا ان ان افاد ما ذكرتم من الوجوه
فان افادنا كان النظر مفيدا للعلم فلا يكون فاسدا وان لم يفد كان نقوا وبقي لا منافسا الى غير المعارضة وهذا هو الجواب
على وفق كلام الشارع في شرح الكفاية

فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما قلنا الواحد نصف الاثنين فان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر والادوار
قلنا الصواب قد يقع في خلاف اما لعناد اوله صورة الادراك فان العقول متفاوتة بحسب القطع باقفا قوس العقلاء واستعمال من الآثار
مستفادة من الاخبار والنظريات قد ثبتت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فيقيد العلم بحادث
العالم الضرورية وليس ذلك بمخصوصية هذا
النظر بل لكونه متغيرا بالشرائط فلو كان كل
نظر صحيح مفعول مباشر لم يفد للعلم في الكتب والقول بعدم افادته تقول فان قلت القول بافادته معارضة للناسد بالناسد اعترف
بعدم هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا المختصر

انما يفيد فلا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالتزام لا يفاد الفاسد بنفسه والجميع الزامية شائعة
النظر لا يفيد فاصلا لا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالتزام لا يفاد الفاسد بنفسه والجميع الزامية شائعة
النظر لا يفيد فاصلا لا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالتزام لا يفاد الفاسد بنفسه والجميع الزامية شائعة

بالناسد فيصير للالتزام كونه مهترزا لسامع غاية ابرام الكلام واصحابه بالاجتهاد فيما بين الامام
فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما قلنا
الواحد نصف الاثنين لا يخفى ان قوله انه متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فانه تقديم على قوله ليس
لكذلك وجعله قيد للثبوت فلو لم يلق في رتبة وتحقيق قوله وان كان نظريا لزم اثبات النظر
بالطريق الذي يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادته انما اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد
العلم بنظر جزئي حرمه فروع هذه الكلية المتوقعة على معرفة ما يستلزم الدور من القول بان المقام يلزم
من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذه النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو عينه
اثبات كل جزئي جزئي تحت ومن جملة ما نحن هذا النظر الجزئي فالمراد بل هو الدور لزم لا زمة
وهو توقف الشيء على نفسه تحمل من غير موجب قوله قلنا الصواب قد يقع فيه خلاف اخفاة
وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال في انما يقع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال في

فانما اوجه في الجواب التردد في الضروري وشع لمزوم عدم الخلاف على تقدير وضع الاختصاص في الضروري
والنظر على تقدير اخر هذا ويكفي في استدلال تفاوت العقول سواء كان نظريا او عارضا ولست ادال
الانوار وشهادة الاخبار لا يفي الا باثبات التفاوت دون التفاوت النظرية فان قلت الاستدلال في
شعته افادة النظر قلتم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر لانه قال باعتبار ذلك انما هو انما
يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عامما والاستدلال بالانوار لبعض الفلاسفة المعترف به لا يقال
في غير الاولي قوله والنظر قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما
ان النظر قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر او يكون بديهيا لان نظرية قولنا
كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح يفيد العلم ولا يتوقف الجواب على الثاني التغيير
ويكفي درج الجواب في تقرير الشارع بان حال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان
الكلمة لا يعبر عنه بالنظر اصلا او يعبر بهذا النظر ولا يتجه الى المثال المذكور باعتبار كونه نظرا ولا يلزم

نقولا

لقولنا انما يفيد فلا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالتزام لا يفاد الفاسد بنفسه والجميع الزامية شائعة
النظر لا يفيد فاصلا لا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالتزام لا يفاد الفاسد بنفسه والجميع الزامية شائعة

بالناسد فيصير للالتزام كونه مهترزا لسامع غاية ابرام الكلام واصحابه بالاجتهاد فيما بين الامام
فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما قلنا
الواحد نصف الاثنين لا يخفى ان قوله انه متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فانه تقديم على قوله ليس
لكذلك وجعله قيد للثبوت فلو لم يلق في رتبة وتحقيق قوله وان كان نظريا لزم اثبات النظر
بالطريق الذي يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادته انما اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد
العلم بنظر جزئي حرمه فروع هذه الكلية المتوقعة على معرفة ما يستلزم الدور من القول بان المقام يلزم
من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذه النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو عينه
اثبات كل جزئي جزئي تحت ومن جملة ما نحن هذا النظر الجزئي فالمراد بل هو الدور لزم لا زمة
وهو توقف الشيء على نفسه تحمل من غير موجب قوله قلنا الصواب قد يقع فيه خلاف اخفاة
وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال في انما يقع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال في

فانما اوجه في الجواب التردد في الضروري وشع لمزوم عدم الخلاف على تقدير وضع الاختصاص في الضروري
والنظر على تقدير اخر هذا ويكفي في استدلال تفاوت العقول سواء كان نظريا او عارضا ولست ادال
الانوار وشهادة الاخبار لا يفي الا باثبات التفاوت دون التفاوت النظرية فان قلت الاستدلال في
شعته افادة النظر قلتم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر لانه قال باعتبار ذلك انما هو انما
يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عامما والاستدلال بالانوار لبعض الفلاسفة المعترف به لا يقال
في غير الاولي قوله والنظر قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما
ان النظر قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر او يكون بديهيا لان نظرية قولنا
كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح يفيد العلم ولا يتوقف الجواب على الثاني التغيير
ويكفي درج الجواب في تقرير الشارع بان حال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان
الكلمة لا يعبر عنه بالنظر اصلا او يعبر بهذا النظر ولا يتجه الى المثال المذكور باعتبار كونه نظرا ولا يلزم

هذا هو الجواب على ما ذكرتم من الوجوه
فان افادنا كان النظر مفيدا للعلم فلا يكون فاسدا وان لم يفد كان نقوا وبقي لا منافسا الى غير المعارضة وهذا هو الجواب
على وفق كلام الشارع في شرح الكفاية

فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف كما قلنا الواحد نصف الاثنين فان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر والادوار
قلنا الصواب قد يقع في خلاف اما لعناد اوله صورة الادراك فان العقول متفاوتة بحسب القطع باقفا قوس العقلاء واستعمال من الآثار
مستفادة من الاخبار والنظريات قد ثبتت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث فيقيد العلم بحادث
العالم الضرورية وليس ذلك بمخصوصية هذا
النظر بل لكونه متغيرا بالشرائط فلو كان كل
نظر صحيح مفعول مباشر لم يفد للعلم في الكتب والقول بعدم افادته تقول فان قلت القول بافادته معارضة للناسد بالناسد اعترف
بعدم هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا المختصر

انما يفيد فلا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالتزام لا يفاد الفاسد بنفسه والجميع الزامية شائعة
النظر لا يفيد فاصلا لا يكون معارضة يرد عليه ان افادة الالتزام لا يفاد الفاسد بنفسه والجميع الزامية شائعة

بالناسد فيصير للالتزام كونه مهترزا لسامع غاية ابرام الكلام واصحابه بالاجتهاد فيما بين الامام
فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما قلنا
الواحد نصف الاثنين لا يخفى ان قوله انه متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فانه تقديم على قوله ليس
لكذلك وجعله قيد للثبوت فلو لم يلق في رتبة وتحقيق قوله وان كان نظريا لزم اثبات النظر
بالطريق الذي يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادته انما اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد
العلم بنظر جزئي حرمه فروع هذه الكلية المتوقعة على معرفة ما يستلزم الدور من القول بان المقام يلزم
من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذه النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو عينه
اثبات كل جزئي جزئي تحت ومن جملة ما نحن هذا النظر الجزئي فالمراد بل هو الدور لزم لا زمة
وهو توقف الشيء على نفسه تحمل من غير موجب قوله قلنا الصواب قد يقع فيه خلاف اخفاة
وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال في انما يقع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلال في

فانما اوجه في الجواب التردد في الضروري وشع لمزوم عدم الخلاف على تقدير وضع الاختصاص في الضروري
والنظر على تقدير اخر هذا ويكفي في استدلال تفاوت العقول سواء كان نظريا او عارضا ولست ادال
الانوار وشهادة الاخبار لا يفي الا باثبات التفاوت دون التفاوت النظرية فان قلت الاستدلال في
شعته افادة النظر قلتم يرد بالاستدلال ما يتوقف على النظر لانه قال باعتبار ذلك انما هو انما
يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عامما والاستدلال بالانوار لبعض الفلاسفة المعترف به لا يقال
في غير الاولي قوله والنظر قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر يمكن الجواب عنه بوجهين احدهما
ان النظر قد ثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر او يكون بديهيا لان نظرية قولنا
كل نظر صحيح يفيد العلم لا يستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح يفيد العلم ولا يتوقف الجواب على الثاني التغيير
ويكفي درج الجواب في تقرير الشارع بان حال المراد بقوله لا يعبر عنه بالنظر العام الذي هو عنوان
الكلمة لا يعبر عنه بالنظر اصلا او يعبر بهذا النظر ولا يتجه الى المثال المذكور باعتبار كونه نظرا ولا يلزم

ثاني بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لا يتوقف على شيء وفيه انه يتوقف على تصور الشيء
فكيف لا يتوقف على شيء والا ان يقال المراد بالكل كل الشيء واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكل
في الجزئ مع ان المذكور في القضية جزؤه وبعد فيه انه لا بد من تصور معنى من وان كان القضية لو كانت
كلية لا بد من تصور السور والافراد وانصاف الافراد بينهم الكل ولو كانت مهله لا بد من تصور
الافراد وانصاف لا يقال لا بد من فهمه في المحمول ومن ملاحظته انه امر اعترافه النحويون وبمقتضى
عن اعتبار العقلاء واما حديث انه لا بد من تصور النسبة ايضا فمشهور وتكلف الجواب عنه
مستطور ويقتضيه عن التعرضية ظهور **فصل** ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون اعظم من الكل
فهو لم يتصور معنى الكل والجزء يريد انه قد يتصور من الجزء فيه اعظم من الكل ولو جعل قوله
قد يكون بمعنى قد يصح كما ان نسب وتعلم ان ادا قال ان الله الوهم يراهم العقل في هذا التصديق
بالقاء ان جزء الانسان قد يكون اعظم منه فيحتاج العقل في هذا التصديق بالامثال زائد
على تصور الطرفين لدفع الزاحمة فلا يكون اولنا والا فكيف يتصور ما نقله زعم هذا او انما

الزعم

موضح :-

بقوله الاختيار مراداً فيما بعد ترك اعتمادنا على معرفته سابقاً يقال إذا بدلت الحساب والمصلحة
الاختيار فانه يكفي ذلك وان كان مبادئة البعض للاختيار وفيه مخالفة لصاحب المراتب حيث اشترط
مبادئة جميع الحساب للاختيار ومنهنا جعل جميع الحيات خروجه بخلاف الشر حيث جعل البعض
مثلاً كسباً ويمكنه ان يكون مبنى الخلاف ان القول بوجود الحساب في الحيات لا تعرف منه حصلت
وكيف حصلت كما ادعى صاحب المواقف قوله لا دليل على اخف من القول بوجود الحول الباطنة
في الاستدراك مع الحول الباطنة فالقول بما لا يوافق ملك التخلي عن حاله الحكم بان في الحول
امورا انظمت متى حصلت وكيف حصلت دون النظر في علم بقاءه فلا صاحب المواقف ان النظر في
اللازم للسبب بالاتفاق ولكن النظر في اخفاها هو موجب الموضع بناء على جواز مبادئة الاختيار عن
النظر واما يجب الواقع فلا طريق اختيار ايسر النظر لان الالهام والتعليم غير اختياريين والصفات
فلا ينبغي باطالة البشور والحق لا يكون في الحيات على ما عرفت فان تم ما ذكره من تحقيق المذهب
فلا يتم ما ذكره الشافعي ومنهزم بالحيات **وم** وقد يقال في جوابه ان الله لا يدين بالخصوص بل الكون

فلا تيمم ما ذكره الشَّعْبُ مِنْهُمْ بِالْحَيْةِ وَمِنْهُ - وَقَدْ يُقَالُ فِي تَحَابُّهِ الْإِنْسَانِ لِلْإِنْسَانِ لَا فِي شَيْءٍ مِنَ الْكَلْبَةِ

[illegible][illegible]

نظرا ان الفزور بهذا المعنى مقابل للنظر لا بخصوص الاستدلال فمن هنا جعل بعض العلم الحاصل
بالعلم كالتأنيب يمكن ان يكون من اجل ان الكارامو لا يعرف متى حصلت وكيف حصلت
وبقي جعله في رتبة الاعتراف بما كان يكون البناء لاكتفاء الاختيار في بعض الاسباب وعدم التزام
الاختيار في الجميع **قوله** فلهذا لا يتناقض في كلام معاصي البداية قبل وجه التناقض ان جعل ما
ينظر العقل من قسم الكتابي ثم قسم الى قسمين في قسم اوله في قسم الثاني ما يمتثل في النظر المتسم
فرورا وبعضه ليس فزورا بل يتبع نوع التناقض ان قسم الكتابي ما يمتثل في النظر المتسم
المالفزوري الحاصل بنظر العقل والثاني اعم من الاول ويبقى ايضا ان الفزوري في الضيق
يعني لم يبق للتناقض مجال فنقول وجه التناقض تغيير الفزورة بمعنى ان يتغير مقتضى الفزورة
سلب الفزورة من بعض ما اوجب الاخر فزورته ولا يخفى له سوى ما ذكره الشارع من ان
الفزوري معنيين هذا والتقسيم الحاصل في الفزوري والاستدلال الى العلم بعينه اليقين والاعلم مطلقا
بقضاء التصور والنظر واسطة الا ان يراى الاستدلال الاستدلال فيكون تأمل والرداد اول النظر
قوله من غير نظر فلا يخرج عن تعريف الفزوري غير الاوليات ولا يتقدم في التقسيم **قوله**
والالهام المفرد بالتاء معنى في القلب بطريق الغيظ وقد زاد من الخير ليخرج الوسوسة ويكنى ان يقال
لمستغنى عنه لان التاء مع انه لا يفرض في كل شيء بقوله بطريق الغيظ يخرج الفزورة لا ليس
بطريق الغيظ بل القاءه ببلطه سبب نشأته الشيطان وقيد الالهام بالفلسفان الالهام بعينه
الاعلام وهو الامم يكون مبيها عند اهل الحق لكنه راجع الى الخير الصادق **قوله** في رد الاله اخرا
حصر الاسباب في الثلاثة في ان الحضور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب لذلك اتفاقا فان
اريد في السببية مطلقا لا يرفع اذا اشتبه فيها ولو اريد في السببية لعامة الخلق فلا يرفع لتقييده
بأهل الحق اذ لا مدعى لعدم بيته والاول ان يراى ان في سببية مطلقا ان الكلام في الاسباب الظاهرة
العادية والعلم الالهي من السبب الحقيقي لا توسط سبب ظاهري سوى العقل **قوله** الا ان جاز في السببية
ان المراد بالعلم والمعرفة فاحد واكد هذا التنبيه بان زاده مفعول الباء الذي يراى في مفعول العلم
وقد قد يفسر المعرفة بالعلم المبوق بالجهل وقد يفسر الثاني من ادراكه تخلف بينها جهل **قوله**
الا ان خصيص الحق الذكر ما اوجه كيمكة ان يقال لا يخلو لا يخلو ان الالهام يكون سببا لادراكه انما الفزع
في انه هل مع العلم الحاصل به ورفق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به سمة العلوم ومطابقه الواقع
اولا فانه بادر الى الحق على ان في السببية ليس ان لا يكون سببا لادراكه بل لا يكون سببا لمعرفته

المراد

هذا العلم هو العلم الحاصل في القلب بطريق الغيظ وقد زاد من الخير ليخرج الوسوسة ويكنى ان يقال
لمستغنى عنه لان التاء مع انه لا يفرض في كل شيء بقوله بطريق الغيظ يخرج الفزورة لا ليس
بطريق الغيظ بل القاءه ببلطه سبب نشأته الشيطان وقيد الالهام بالفلسفان الالهام بعينه
الاعلام وهو الامم يكون مبيها عند اهل الحق لكنه راجع الى الخير الصادق **قوله** في رد الاله اخرا
حصر الاسباب في الثلاثة في ان الحضور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب لذلك اتفاقا فان
اريد في السببية مطلقا لا يرفع اذا اشتبه فيها ولو اريد في السببية لعامة الخلق فلا يرفع لتقييده
بأهل الحق اذ لا مدعى لعدم بيته والاول ان يراى ان في سببية مطلقا ان الكلام في الاسباب الظاهرة
العادية والعلم الالهي من السبب الحقيقي لا توسط سبب ظاهري سوى العقل **قوله** الا ان جاز في السببية
ان المراد بالعلم والمعرفة فاحد واكد هذا التنبيه بان زاده مفعول الباء الذي يراى في مفعول العلم
وقد قد يفسر المعرفة بالعلم المبوق بالجهل وقد يفسر الثاني من ادراكه تخلف بينها جهل **قوله**
الا ان خصيص الحق الذكر ما اوجه كيمكة ان يقال لا يخلو لا يخلو ان الالهام يكون سببا لادراكه انما الفزع
في انه هل مع العلم الحاصل به ورفق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به سمة العلوم ومطابقه الواقع
اولا فانه بادر الى الحق على ان في السببية ليس ان لا يكون سببا لادراكه بل لا يكون سببا لمعرفته

المدرك وكان من وقع في جملة سبب الناموس منه ان بعض الانبياء كانوا انبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي
نفي سببية الرؤيا للعلم ايضا اذ بعض النبوة كانت بالرؤيا وقوله ويصلح للالزام مع الغير الاول او
يصلح لان احد التقييدس كاف وكلمة قد في قوله قد يحصل العلم لتحقيق لا للتفصيل والا فلا بد له
الكلام في سبب العلم لعامة الخلق فيكون التواتر صالحا للالزام على الغير نظرا لان مصداق العلم والغير
ان يقوله لم يحصل في العلم من غير هذا العدد ونعم من شروط عددا خاصا يصلح عنده الالزام للغير
والتعويض بخبر الواحد العدل ما لا حاجة اليه لان سبق ان العلم لا يشتمل الظن والرد بتقليد الجمهور
خير الجهد العقل المعتدل فانه يفيد الالزام للمعاصم الذي يقبل الزوال وقوله فكان اراد
بالعلم ما لا يشتمل على كونه اراد بالعلم صفة توجب تمييزه لا يحتمل الغيظ لصفته يتجلى بها الدور
لمن قامت هي على عكس ما حقق سابقا في مقام تعريف العلم وانما قال كان لاحتمال ان يكون العلم
عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المقصد بها فمن قال كان غير مرضية كان غفلا وقوله
والا فلا وجه يريد به فلا وجه سبب الظن فلا ينافي قوله **قوله** فالعلم تفرع من ثمة متابع
الاشياء وحق العلم بالكون العقل في النظر في الدليل - بل العلم اذ لو اتفق احد عالم جميع العلم يحدث
العالم والاستدلال عليه في تعريفه بما سوى الوجودات مما يعلم به الصانع اجزاء الاول
ان المراد بكلمة ما شيئا ما فلا يصح لشيء استثناء استع منه وان كان كل شيء لا يصح في مقام التعريف ان التعريف
للمفهوم لا افراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير استع الثاني ان المراد بكلمة ما ان كان شيئا ما يتناول
الاشياء من واما يقال لزيد العلم ولو كان المراد الجنس على ما حقق في تعريفه استع لعدم دخول تحت
الجنس ويكنى اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معنى من اجناس الموجودات فيخرج
به الاشخاص التي يكتفي في التعريف حينئذ من جنس الموجودات وفي ذكر ما سوى استع اطراف الثالث
ما قيل ان قوله مما يعلم به الصانع ضايع لا فائدة فيه واجيب عنه بان فائدة على التعريف لثارة الاوجه
التسمية والاصح ان يقال العالم ليس لاجناس الموجودات لا مطلقا بل من حيث انها يعلم بها
الصانع وان يقال هذا خارج الصفات من غير حاجة الى الابتداء على ان الصفة ليس غير الذات و
لا خارج يجمع العاجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الال ليس غير الجذر واخرج جميع
الصفات والممكنات لا انها غير الذات انها ليست بصفات ولولم يخرج لم يعلم ان العالم يجمع افراد
محدث وستطلع على انه اعتبار في مفهوم العالم دخلا في اثبات المحدث وكفى ذلك في انبياء
المذكورة في مفهوم الرابع ان العالم لا يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث

هذا العلم هو العلم الحاصل في القلب بطريق الغيظ وقد زاد من الخير ليخرج الوسوسة ويكنى ان يقال
لمستغنى عنه لان التاء مع انه لا يفرض في كل شيء بقوله بطريق الغيظ يخرج الفزورة لا ليس
بطريق الغيظ بل القاءه ببلطه سبب نشأته الشيطان وقيد الالهام بالفلسفان الالهام بعينه
الاعلام وهو الامم يكون مبيها عند اهل الحق لكنه راجع الى الخير الصادق **قوله** في رد الاله اخرا
حصر الاسباب في الثلاثة في ان الحضور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب لذلك اتفاقا فان
اريد في السببية مطلقا لا يرفع اذا اشتبه فيها ولو اريد في السببية لعامة الخلق فلا يرفع لتقييده
بأهل الحق اذ لا مدعى لعدم بيته والاول ان يراى ان في سببية مطلقا ان الكلام في الاسباب الظاهرة
العادية والعلم الالهي من السبب الحقيقي لا توسط سبب ظاهري سوى العقل **قوله** الا ان جاز في السببية
ان المراد بالعلم والمعرفة فاحد واكد هذا التنبيه بان زاده مفعول الباء الذي يراى في مفعول العلم
وقد قد يفسر المعرفة بالعلم المبوق بالجهل وقد يفسر الثاني من ادراكه تخلف بينها جهل **قوله**
الا ان خصيص الحق الذكر ما اوجه كيمكة ان يقال لا يخلو لا يخلو ان الالهام يكون سببا لادراكه انما الفزع
في انه هل مع العلم الحاصل به ورفق ام لا فالنزاع يرجع الى انه هل يعرف به سمة العلوم ومطابقه الواقع
اولا فانه بادر الى الحق على ان في السببية ليس ان لا يكون سببا لادراكه بل لا يكون سببا لمعرفته

بأن قولنا ان المراد بالصفات اما بالذات او بالعرض فمع الاول يلزم ان يكون اللون بالنسبة الى جسم سطحه انصف باللون والذات
غير ذلك والى الثاني يلزم ان يكون الامور الخارجة عن الصور غير العقل حاصلة فيه او هي معلومة بالعرض ولها علق النفس
معلوم ان يقال النفس عالمة بها بالعرض الا ان يلزم ان لا يكون تحقيق هذا الشخص بعينه نظرا الى ذاته بل وان ذلك
وذلك بعينه ثلثه ان اللون بغيره لا يتحقق بالعرض معناه بل هو نظرا الى ذاته لا الى غيره انما يتحقق بعد التداخل بحدوث
كل منها الى الآخر كرماد على رماد

من الجمعية الى الاجزاء جعل ما عبارة عن المكنة اعم من العالم كقول صفات الواجب لذاته ومن العالم
ناتج جعل ما عبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من اجزاء العالم وان جعله عبارة عن الحوادث بقرينة
يقول العالم جميع اجزائه محدثا وبذلك وان يقول لاحاجة التنقيح ما لا يخرج الواجب عن التعريف لا القيام
بذاته بغير ذاته على ذلك المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انما يكون بهذا المعنى بعد ان لا يكون
لواحد من اجزائه العالم ولهذا قال الشرع ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه ما يوجب
تعريف العبد يصدق على المركب من عين وجزء قائم به كماله ربه والشهود ربه ليس بعين هذا ربه
ان خبز هذا الرطب بعينه تحركات اجزائه وبعضها تابع للجزء شيء اخر وبعضها ليس بتابع للجزء
ليس تابعا ولا غير تابع عما ان معنى التعريف ان العبد نوع واحد من المكنة وهذا من اجتماع التعريفين
ومعنى قيام بذاته عند المتكلمين ان يتخير بنفسه المشهور والتحيز بالذات غير الاشياء الماخيرة بنفسه
ومعنى التحيز بالذات ان يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بان هذا هناك لا عدم كون التحيز
مطلوبا لتحيز شيء اخر حتى يرد تحيز العين اليه فان تحيز تابع ومطلوب التحيزات الاجزاء لان الكل مطلق الاجزاء
ولكل المتكلمين خالفوا فلا سفة تعريف القيام بالذات ليخرج الصفات القديمة عن العرض بخلاف ما هو مطلق
العرض عليها ولم يخترها من خروج صفات المجردات الحادثة من تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجردة حادثة
واما الناظر من منهم القائلون بتجريد التعريف عن تعريف العبد عند عدم بقاء لفظ المجرد والذات تعريف العرض
بشكل يخرج اياه افسد ولم يشك في كماله من صفات القديمة في تعريف العرض لانهم يصيرون بقاءه
ان حكمه الذي يقع عليه الملايم لتعريف العرض بان يتخير تابع للتحيز غير ان يتغير الموضوع بالمتغير في التحيز وانما قيد
الذي يقوم تعريفه للموضوع اخرج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأي الحكم وعما طرق المتكلمين لا يصح ان
يكون لا يخرج الهيولى لانهم لا يعتبرون به بهذا اخرج المكان **قوله** ومعنى وجود العرض في الموضوع هو
ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع قد وقعت فيها بينهم ان معنى وجود العرض في ذاته ان يكون
وجوده هو وجوده في الموضوع وقدرت بان معناه عدم تمايز الوجود في الاشارة الحسية ومعنى
عينية الوجودية العينية في الاشارة الحسية والثاني جعل الاتحاد حقيقة رتبة بقاء بعض الوجود
العرض فقام بالعرض المحل نفسه تحت الفاتر بعد المفارقة وبان امكان الشيء في نفسه غير امكان
شيء لغيره هذا وتبين ايضا ان لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير كان كل امر اعتباري قائم بالغير
عرضا وانما قوله ولذا يمنع الانتقال منه فية ان احتياج الانتقال لانه قائم بالمحل فلا انتقال فاعلم ان يكون
المحل الاخر فيلزم تحصيل الحاصل وانما لا يكون فلا يحتاج في وجوده المحل فيكون ان يتحقق المحل **قوله**

بخلاف

بأن قولنا ان المراد بالصفات اما بالذات او بالعرض فمع الاول يلزم ان يكون اللون بالنسبة الى جسم سطحه انصف باللون والذات
غير ذلك والى الثاني يلزم ان يكون الامور الخارجة عن الصور غير العقل حاصلة فيه او هي معلومة بالعرض ولها علق النفس
معلوم ان يقال النفس عالمة بها بالعرض الا ان يلزم ان لا يكون تحقيق هذا الشخص بعينه نظرا الى ذاته بل وان ذلك
وذلك بعينه ثلثه ان اللون بغيره لا يتحقق بالعرض معناه بل هو نظرا الى ذاته لا الى غيره انما يتحقق بعد التداخل بحدوث
كل منها الى الآخر كرماد على رماد

خلاف وجود الجسم في غير قال بعض المحققين في شرح اشارات آية الله ان المكان عند العالمين الجزوي
غير الجزوي وذلك ان المكان معدوم قريب من مفهوم القوى وهو ما يعتمد عليه المتكلمون كالارض للسري
والاعتقاد عندهم ما بين يد الحكمي ميلا واما الخبز فهو القوام المتوحد الشفول بالتحيز الذي لم يشغله
لكن خلاه كذا اخل اللون لانه واما عند جمهور الحكماء فيها واحد وهو سطح الباطن من الجاهل المحوي
قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته لم يقل معنى قيامه بذاته كما قاله في تعيين المعنى عند
المتكلمين فمعنى قيام الواجب بذاته غير معنى قيامه بالممكن بذاته انارة الامار معناه عندهم قد يكون
في اصل الواجب والممكن خلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته غير معنى قيام الممكن
بذاته ومعنى قيام شيء اخر اختصاصه به المراد بصير ورة الاول اعتبارا من رتبة تعاقب الاما
او التركيب وورد الصورة فانه يعبر به ورتبة تعاقب التركيب يقال في صورة الاما ان يراد بالجزء والبناء
في قوله اختصاصا به المحل المتوحد الشيء وهو بعيد **قوله** وهو معنى قيامه بذاته من العالم الشارة
ان الغير راجع الى الايمان والتذكير نظرا الى انه مذكور في المعنى ولذا فيه المتوجب اخر لعله مائة تعريف
الايمان سواه مذكور وهو جعل عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله اما مركب من جزئين الجزء الذي
لا يتوحد بقاءه في قوله اما مركب من جزئين وهو الجسم ان جعل العين المركب من مجزئين فلا ينفصل الجسم
لان غير المركب جعل المجزئ فلا ينفصل الجوهرة هو الجسم لا قيل غير المركب كالجوهرة واعتدرا بان اعتدرا بان
بوجود المجزئ جعل اجزاء المجزئ قويا تحت اللاتينات اليه خلاف المركب من مجزئين فان اجزاء المجزئ العلم
ان الجسم عند الاشاعة هو التحيز القابل للفتنة ولو جهة واحدة وعند المفكرين هو المتألف المنقسم الى
الجزات الثلاث يقال الجاهل لا بد لثلاث الفتنة من ثمانية اجزاء وقال الفلاسفة من ستة وقال صاحب الواقف
والحق ان يكون اربعة اجزاء واما القائل بان يكون ثلثة اجزاء فلم ينظر عليه **قوله** وليس هذا نزاعا في الظاهر لاجا
انما اصطلاح هذا يخالف قول الواقف الرابع لمعنى راجع الى اللغة لا الى رتبة بين اللغة والاصطلاح ان رده
بالاصطلاح اعم بل ان مراد الواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل في تحقيق المعنى
التي هي من وظائف العلم وادراك الترادف ليس لفظيا فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحا مختلفا
لاتفاق بينهما بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد ان هذا الذي ما هو معنى الواجب الابعاد
حتى يتحقق الجسم جوهر او معنى بوجوب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في ان يتحقق الابعاد على يتحقق الابعاد
بشرائط التقاطع على راي قائم حتى تصور حقيقة ثلثة اجزاء او رتبة ط التقاطع لذلك بعد ان لا
التقاطع لذلك هل يمكن ان يتحقق بان ثمانية اجزاء او لا **قوله** ان يقال لاحد الجسمين في الترادف

قوله ان المراد بالصفات اما بالذات او بالعرض فمع الاول يلزم ان يكون اللون بالنسبة الى جسم سطحه انصف باللون والذات
غير ذلك والى الثاني يلزم ان يكون الامور الخارجة عن الصور غير العقل حاصلة فيه او هي معلومة بالعرض ولها علق النفس
معلوم ان يقال النفس عالمة بها بالعرض الا ان يلزم ان لا يكون تحقيق هذا الشخص بعينه نظرا الى ذاته بل وان ذلك
وذلك بعينه ثلثه ان اللون بغيره لا يتحقق بالعرض معناه بل هو نظرا الى ذاته لا الى غيره انما يتحقق بعد التداخل بحدوث
كل منها الى الآخر كرماد على رماد

الاخا صلاح بصلاح
ط
ثم بعد ما ان اطلعنا على ان قال الحكمي
من المعقولات فلهذا وما هو الصواب
فيكون اجوبة الله زاهية

واما ما ذكره الشارح من القول كفاية ثلثة اجزاء
فيكون ثلثة اجزاء بقرينة ان الواحد والثنائي
مقتضاها حيث يتصل به كل واحد من اجزائه
بشكل واحد فلهذا فلا بد من ثلثة اجزاء
فلم يقل في قوله لفظا بل في الحقيقة
والانسان وحده اطلع على ان منهم من ذهب الى ان الجسم
يتركب من ثلثة اجزاء كذا في غير اشراط التقاطع على
الروا القاطنة ففرض له هذا قيل هو مقتضى رتبة
الوجود الزد والجسم عند
وواحدان في الجسم عندنا ففرض له هذا قيل هو مقتضى رتبة
الوجود الزد والجسم عندنا ففرض له هذا قيل هو مقتضى رتبة

فان قيل ان اول ما حصل من الازادة في الجسم من غير ان يضاف اليه شيء من اجزاء الجسم...
فان قيل ان اول ما حصل من الازادة في الجسم من غير ان يضاف اليه شيء من اجزاء الجسم...
فان قيل ان اول ما حصل من الازادة في الجسم من غير ان يضاف اليه شيء من اجزاء الجسم...

اذا زيد عليه جزء واحد اجتمع من الاجزاء في الجسم ما صار مجزأة زيادة
الجزء اريد في الجسم الملازمة بانه الوصف بالزيادة في الجسم ان يكون بعد تحققه سواء كان
حاصلا بحد التركيب او مشروطا بعد اجزاء فانه بعد ان اطردت عدة من الاجزاء وتحققا حصل
في الجسم شيئا يتصور بقدر الاجزاء المتصورة بما هذا العدد في الجسم...
فان قيل ان اول ما حصل من الازادة في الجسم من غير ان يضاف اليه شيء من اجزاء الجسم...
فان قيل ان اول ما حصل من الازادة في الجسم من غير ان يضاف اليه شيء من اجزاء الجسم...

فان قيل ان اول ما حصل من الازادة في الجسم من غير ان يضاف اليه شيء من اجزاء الجسم...
فان قيل ان اول ما حصل من الازادة في الجسم من غير ان يضاف اليه شيء من اجزاء الجسم...

فان قيل ان اول ما حصل من الازادة في الجسم من غير ان يضاف اليه شيء من اجزاء الجسم...
فان قيل ان اول ما حصل من الازادة في الجسم من غير ان يضاف اليه شيء من اجزاء الجسم...

ايرز في صورة المثال الذي انقضى فيه الجسمين بقائه ابد من دعوى المحرر انشاء حين حدوث
العالم بجمع اجزاء وشيت الحوادث الواجب ان تلامع لتلك الدعوى بخلافه وقد ورد المنع وان هذا المنع
كان شورا على حصر العالم في الاعيان والاعراض ان العين ما يتجزئ بنفسه والعرض ما يتجزئ بالغير
ولم يتجزئ عند الوصف لا حصره هناك...
فان قيل ان اول ما حصل من الازادة في الجسم من غير ان يضاف اليه شيء من اجزاء الجسم...
فان قيل ان اول ما حصل من الازادة في الجسم من غير ان يضاف اليه شيء من اجزاء الجسم...

فان قيل ان اول ما حصل من الازادة في الجسم من غير ان يضاف اليه شيء من اجزاء الجسم...
فان قيل ان اول ما حصل من الازادة في الجسم من غير ان يضاف اليه شيء من اجزاء الجسم...

لانه من وجهين آمده و از حق و از انچه
تقریر می

[illegible]

فأما الزاوي فله عتيد
فخيز واحد من ساداته

[illegible]

[illegible]

من ان يصف بشئ منها فلا يقال له موجود وامعدوم ولا واحد ولا واجب مباينة التسمية واضافته اليه
فهي ان يبين البطلان هذا فانهم قصدوا بذلك ان يبدؤا بالحق والماضية العادة في حد ذاتها من جميع الصفات
مبدأ الحق لا بد له ان جاز الوجود الدليل على تقدير تمام لا يثبت الدعوى انه لا يثبت كون وجوده من ذاته
اذ جاز ان يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بان كون الوجود
عين ذاته يقتضي إمكانه عند المنكح ان العينية ليست لذاته والايمان عينه المنكح فهو لغيره فيكون ممكنا ومحصل
الدليل انه لو كان حاضرا الوجود لكان داخل في العالم والثالث اطلاقه لان لو كان داخل في العالم لم يكن محدثا للعالم والعرض
خلافه **والثاني** ما يصلح علما عما وجود المبدأ وما هو كذا غير داخل في العالم فقولهم مع ان علاقة والشائع فيها ما يمتنع
مع وقد بحث ان ان اذ قيل فلم يكن محدثا للعالم ان لم يصلح محدثا للجميع فممكن ان لا يصلح خلافه فلو كان
المفروض لو كانت محدثا للمحدثات العالم فيجوز ان يكون من العالم ولا يكون حادثا يرتفع مبدأ ما هو حادث منه وان
اراد ان لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فلا لازمة ممنوعة قيل ان اللازمة ممنوعة ان صفات الواجب جائز
الوجود وليس من العالم ويدفعه ان المراد ان لو كان ذات حاضرا الوجود ولما كان داخل في العالم ان ذات حاضرا
الوجود يصدق عليه انه مملوء به الصانع بخلاف صفاته اما قيل ان ايضا ان في نفسه لا يدعو الى ان
وجود الواجب ان المنع يستلزم ما هو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لا يجب تسليم الدعوى وقوله
سلم الجميع ما يصلح علما عما وجوده بحث لان ان اراد الجميع الحق الاخرى فمع انه معلق يرد ان ليس له الحق شخص
لما هو وان اراد المتبادر من الجميع فهو فهم من افراد ما يكون العالم له ان العالم مملوء به من الوجود اعم ما علم
تأخره خاص ما يكون علمه يلزم ان لا يكون المبدأ داخل فيه كقولهم الملائمة ممنوعة اذ يجوز ان يكون جاز الوجود
ولا يكون داخل في العالم اعم كونه علما عما وجود مبدؤه وما يقال ان الصفات يصلح ان تجعل علما عما وجوده
الواجب او من جملة جميع ما يصلح علما عما وجود المبدأ مع انها لم تدخل في العلم هذا ان لا يمتنع كون الصفة على الذات
اذ لا يمكن ان يصدق شئ من الصفات الصفة الصفة شئ من جملة فتأمل **والثالث** وجوب من هذا المبدأ اليه هو ما قيل العادة
اذ اقرب بين العلاقة وما يقال له لا شائبة بينهما الا قريبا وجوب من ذلك والفرق ان هذا لا يتناول اجزاء المبدأ
وما يقال له تدال من المنكح الواجب والحق انه من الحكيم لا يتناولها الطرد وهذا قريب
ما يقال له وان ورد ما ذكرنا من البحث هذا فمع ما يقال فيكون قريبا من العلم ان كون محدث او علم من جملة
الشئ ما يصلح ان يكون علمه مبنيا على دعوى علمه الحق يجب ان يكون علمه لكل جزء ويتعلق به اجزاء كثيرة **والرابع**
المعاملة **فصل** وقد يتصور ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل فانه هذا دليل على
وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور ايضا فلا ينبغي فلا وجه لتخصيص التي بالافتقار الى ابطال التسلسل

بحال ودفع ما ذكره الامام تارة بان العلوم للبراهين اضافة امور اعتبارية وتارة بان علمه من علم ما ذكره
اليه الامام والقاض **قوله** فان الاول اثر من الثانية مع لا تنافيها في زيادة علم ما فرضه بغير متناه غير متناه
لا موجب تنافي كل منها وزيادة المعلومات يجوز ان يكون بغير متناه فلا تنافي بعد تنافي المعلومات لان اذا
طبق المقدورات على المعلومات لا موجب ذلك تنافي المعلومات انما موجب لزومات عليها امتناعه الا ان يقال
المقصود ان يلزم تنافي المقدورات مع انها غير متناهية عند دخولها وحده ان يطبق جملة المعلومات على جملة
انقص من الجملة الاولى متناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك يلزم تنافيها مع انهم ذهبوا الى
انها هي ما وما ذكره من انه لا ينبغي ان ما لا نهاية لا يدخل في الوجود انما يظهره المقدور اما في العلوم فلا لان
المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التنافي باعتبار
العلوم فحين العلوم اضافات وكذا العلم منتهى حقيقة فلا تعدد في علمها المتعددة اضافة الى المعلومات
قوله يعني ان صانع العالم واحد انبى يعني ان محدث العالم واحد فان قلت الواجب يعني خالق العالم
وكذا قول المصنف المحدث العالم الواجب خالق العالم لان له سادسة توقيفية ولم يرد في الشرع علم المحدث
والصانع قلت هذا من اطلاق اللفظ على اسم من اسم ان المقام مقام اثبات ان الجامع لصفات الكمال
المذكورة فالانتهى ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوقيت في اطلاق
اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل ان يكون صفاته الله ويحتمل ان يكون نظائر له اجبارا
للمحدث ولقد ذكرنا في التمام وقد اصاب ان كلامها عقيدة لا مية تستدعي الامانة اما في الافادة فلا ينافي
ان يجعل الجميع حكما واحدا ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحد قيل
الى دفع توهم حذرنا كبناء على ان الله تعالى كونه لهما جزئي لا يحتمل غير الوحدة ووجه الدفع ان المراد الوحدة
في صفة الوجوب لا الذات وهذا الوجه مع دفعه ان في قوله واحد هذا وفيه ان المشركين لم يتوهموا
معبودهم مع غيره وجوب الوجود بل في المعبودية الا ان يقال من يعبد غيره في منزل منزلة من اعتقده
بوجوب وجود غيره والا فلا يصدق والآية ان المراد بالوحدة في الآية الوحدة في استحقاق العبادة فان قلت
صحتها واحدة في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود قلت هذا مسئلة بمقتضى الوجود
والتوحيد ليس الا بهذا القدر اما التوحيد فيما عداه فلا امكنة اخرى ولا لم يلتفت ايضا الى احد على الوحدة
في صفة الاحداث رد على من اعتقد كون العبادة خالقي لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاقل خالقا
لعالم الكون والفساد **والشهور** في ذلك بين الامام برهان التام سمي به لانه مبني على فرض
التام اوله يستلزم تنافي البراهين عن الوهية لا يخفى ان ذلك البرهان لا يمنع جرد مفهوم واجب الوجود

على اثر من واحد الا ان يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع **المشار اليه** بقوله ان اراد ان المشهور
في ذلك بين المشككين برهان التام المشار اليه فحمل الاشادة اليه مشهورا ووجه الاشادة المشار اليه
بقوله لا يقال الملازمة قطعية اه **وتنبه** على ان المشهور على انه غير مرجح لانه يتجه عليه ما ذكره
من ان الله لا يظهر النظم الا طباقه وقوله واعلم ان قوله لو كان فيها الله الا انه ليس بتام اجتهاد
توضيحية لانه على خلاف المشهور حفظ الظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الالهية ملكا لله البرهان وبين جعلها
جهة اجتهاد وقوله وتقرر ان تقرير البرهان المشار اليه ولا يرد ان الملازمة قطعية لما عرفت
لا يمكن بينها تنافي بان يريد احد هاترك زيد والاخر يكونه او بان يريد احد هاترك زيد ويريد الاخر
عدم ارادة وقوله لان كلامها امر ممكن ونفسه اما ان يراد به امكان الوجود ونفسه وهي صحيحة على رأي
المشككين من ان السكون ضد الحركة واما ان يراد به امكان الوجود لغيره فيصير مطلوبا وان كان السكون امرا
عديميا وقوله اذا انقضى بين الراويين يريد به بين تعلق الراويين فانها يصح ان يجتمع مراد وخص
التضاد بالتالي لان التعلق منزهة بثبوته في التعلقان لما انما متضادين فمن قال اي التام بين تعلقها
ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوزان **بعضها** فلا حاجة الى انفس وايضا
المانع من الاجتماع **بعضها** لا ينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدرج **والا** فيلزم عجز احد هاترك
لازم على كل من شق الزيد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما ان ارادة شق يستلزم ارادة عدم
ضده فبتحقق مراد كل يتحقق مراد الاخر اعني عدم الضد وهذا عرفت ان الاول ليس في ما يقال والله الفصل
ليس كالاجمال واعلم ان العجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف عجزا والعجز عن ممكن اقتضاؤه
ارادة الغير بذلك الملك نقصان لان الكمال ان يتحقق مراده بطلته على الغير وفيه مقتضى ارادة الغير ما يفي
افني ارادة وهذا الذي فيه (وم العجز ان حركة زيدا ما مراد الواجب بتخييل كونه فلا يدخل
تحت القدرة فلذا عدم تحقق مراده بمتحقق ارادة غيره عدم ليس عجزا ونقصانا لانه ارادة الغير عدم
استحال مراده فلم يبق **بعضها** مقدرا لان الملك الاصل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب معاودة
الغير يسمى عجزا بخلاف ما اذا امتنع ارادة ضده لان ذلك العجز ليس نقصا بل لا يسمى عجزا وهذا الذي
ايضا التناقض بصفاته فانها ملكة ومتضادة لذاته والامانة حادث فلما اراد عدمها لم يمكن مقتضاها
فان تحقق عدم الوجود اجتمع النقصان وان لم يتحقق واحد منها لزم العجز او تعلق المعلول عن علتها
لان هنا معاودة الذات امتناعا للغير على ان كونه المذكور نقصا غير واضح لان الجار والفتحة
ليس بينهما دليل المذكور بل احد شق الزيد في العجز او تعلق المعلول عن علتها بخلاف الدليل المذكور

فان احدث في التزويد فيه العجز فقط ثم ان يمكن اقامه برهان الثانع باجتماع ارادتها على حركة زير فان
ارادتها يلزم اجتماع فاعلين مستقلين على معلول واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الاخر
ثم اعلم ان الله لم يجمع على لول يمكن واجبان والافعال للمكنات وتحتاق الالهية للمكنات
ان يكون الله قادرا على المكنات قدرة تامة ولا يمكن له ان يكون عليه واما ان قادرا واجب
اخر فلا يوجب نقصا ان يكون لها المكنات فتوصيها واجب مما لا يوصيه امر قطعي انما يوجب
اعتبار الاخلق والاولا وضرب الخبر الصادق المصدوق بالحجة واسا علم وان كان الطريق الاقوى
لانه من شائبة الاحتياج لانه يوجب احتياجه في ايجاد المكنات الى موافقة الغير وعدم
مخالفة والاحتياج بناء الالهية وقية بحث ان المنة لها احتياجه في الوجود والصفات الذاتية
واما مطلقا فلا فالتعدد مستلزم لامكان الثانع المستلزم للحال قوله المستلزم للحال اما
صفة الثانع او الامكان فيكون محالا او رد عليه ان عدم المعلول الاول للواجب مستلزم للحال وهو
عدم الواجب وليس بحال بل امر يمكن ويرفعه ان عدم المعلول نظر الملائكة المعلول لا يستلزم
عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى الواجب ودعوى ان المستلزم للحال محال
معناها ان المستلزم في ذاته للحال محال واعلم ان قوله في هذه مشادة الى ان حصل الية مشادة
لما برهان الثانع غير مرضية وهذا مما اخبره من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على امرين احدهما
وجوب ان لا يكون مدبرها الا واصفا والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وهو لقوله الا الله
فان قلت لم وجب الامر قلت لعلنا ان الرعية تفقد بتدبير الملكين لما يحدث بينها من التعالب
والتناكب والاختلاف واما طريقة الثانع فالتكليف فيها جادل وطراد وهذا كلام ولاية احتمال
اخر ارجوان يكون صوابا او المهدى به مهربا متباها وهو اننا لبيان فساد الشرك وصلاحي
التوحيد بان لا يكون في السموات والارض اله الا الله لانه لا يرضى لفساد السماء والارض بشوم الشرك
وانما بقي السموات والارض ببركة الله خلق السموات عن الشرك والملازمة عادية
فان قلت العاديات يتبينات كالعالم بوجود الجبل الذي كان ارض فلم جعلت الحجة اقناعية قلت
العاديات تفيد اليقين في الشاهد اما في الغائب فافادته ليقين على الشاهد فلهذا انطبق
الاحتمال المنة لليقين على ان العادة اذا كانت اخفية لا تفيد اليقين انما تفيد اذا كانت ظاهرة
ولعل بعضهم على بعض في سورة المؤمن وما كان منهم من اله اذن لذهب كل الربا
خلق ولعل بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون قال الكشاف لذهب كل اله باخلق لا نفوذ

ل

كل واحد من الالهة بخلقه الذي خلقه ولست بد به ولست ملك كل واحد منهم متعين اسم ملك الاخر
ولعل بعضهم بعضا كما تدرون حال ملوك الدنيا ما لهم متباينة وهم متغالبون وحين لم تروا
اثرا للتميز الممالك والتغالب فاعلموا ان الله الواحد بيده ملكوت كل شيء والافان يريد
الفساد بالفعل اي ضررها عن هذا النظام المشاهد ان لم يكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه
ان اراد به وقس الفاد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العلم الطاهر ان الثانع
والتغالب في العادة لا ينفك عن الانعدام بالحكمة بل ينفك الى الاختلال فهو المراد في الحجة الاقناعية
لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق وهو البطالة فلهذا لم يتوصل له وان اراد
امكان الفساد يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة احدثها الحفظ عنه والاعجز مرير الفساد
فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح امكان ارادة احدثها الصلاح والاخر
الفساد مع انه يجب تحقق مرادها والامكان يكونا الهين وقوله فلا دليل على انتفاء منع لبطالة الثاني
فان قلت المنع طلب الدليل لانه قلت المقام مقام المنع فبطلان مبالغة في ورود المنع وقوله على النصوص
مخالفة الترية عن المبالغة في قوة المنع بنفي الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان كقوله
ولعلنا ان كان الفساد امكانها لا يقال للملازمة قطعية يمكن ان تترك احدها ان لو فرض
لا يمكن بينها ثانع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه بان امكان الثانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم
انتفاء المصنوع فيكون وجود المصنوع لتوافقهما ثانياها ان لو فرض صيانا ان امكان الثانع بينها
فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع ودفعه بمنع لزوم عجزها بل يجوز ان يكون عاجزا احدها فلا يكون الا
صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر بثبوت المدعى وهو صحة الصانع لكن الثاني في صحة حمل القرآن على الله
اعلى من ان يشتمل على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مضافا على انه يرد منع الملازمة
حاصل الملازمة ان هذا التقرير بعد ما ذكر من ابطال كون الية حجة قطعية في غاية السقوط لانه مستلزم
على صفة النظم به عن الظاهر عليه ما ذكر بعينه فلا يرد ان ما بقي على الملازمة منع الملازمة فلا معنى
لارادته بعينه الملازمة ولا يحتاج الى ان يجاب عنه بان السابق جواب مبني على الاستدلال على عدم
التكون بالفعل والملازمة جواب مبني على عمله على ان معنى شئت وتيجيه ايضا ان اذا استلزم امكان
الثانع عدم كون احدها صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى للتوصل لعدم كون احدها صانعا الى
عدم مصنوع ثم التوصل الى انتفاء التعدد ولقد تمكنت بما مضى من امكان اختيار امكان الفساد
ان يدفع الملازمة باختيار الشق الثاني قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون ان يقال للملازمة

قطعية لا لو تعدد الواجب لم يكن العالم والا يمكن التمايز المستلزم للمحال ان امكن التمايز لا يرجع
 الامر من تعدد الواجب وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من الاشياء حتى لا
 يكون التمايز وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدم لجواز كونه واجبا فان قيل مستغنى
 كلمة لو يريد ان نظم الآية ليس لتدلالها على استقيم سابق من انه قطعي او قناعي فالباحث السالك
 بمغزى عن التخصيص وصنفه محصل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه وهذا
 ان يمكن حل الآية على ما يقتضيه من مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الآية لا تدل الا
 على انتفاء الاله في الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد الجواب ان الانتفاء الذي
 يشهد الانتفاء مطلقا اذا لم يوصف ولا يخفى عليك ان انحراف عن سواء السبيل فثبتت
 ولا تنسخ الدليل وقوله فلا يفيد الدلالة على ان الاله لا يفيد الا ان اه وقوله ثم يجب
 اصل اللفظ لكنه قد يستعمل حيث قال اصل بكلمة قد يدل على انه اراد بالاصل اللزوم الراجح فحمل
 استعماله لوجه الاستدلال ايضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه لم يستعمل منطقيا
 ورده الحق الشريف بان لم ينزل اللفظ العرب دون الاصطلاح بل هذا استعمال ايضا
 من اللغة الا ان الاشيع هو الاول هذا تصحيح بما علم التزاما لم يرد الالتزام الميزان في
 فيه وينبغي بيان كنهه الا ان يقال تركت لظهورها وهو التميز عن الغفلة اذ الضمات لا ترقى عليها
 ويمكن ان يكون الوصف بـ رد الظن المترادف اذ لو كان مراد بالواجب لكان ذكر تكرار احضار وتكرار ان يقال
 كفى فائدة لذكر معرفة غفلة اطلاق القديم عليه تعالى وليس مما ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقك في ظلال
 دون الافادة ولا ان اراد بقوله هذا تصحيح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغنى بموافقة البرهان على التوجه
 من اقامة البرهان على القدم واذهب عليك ان اذا جعل القديم ضربا بعد خبر ما عرفت ان المخرج وجعل من
 السند لقصر على السند اليه لم يكن تصحيحا بما علم التزاما اذ الواجب لا يكون الا قديما دليل على
 الحق وليس متعلقا بقوله تصحيح بما علم التزاما حتى يتجه ان لا يتم ان الدليل لا يفيد الا لزوم في نفس الامر وهو لا يفيد
 العلم بـ التزاما وان الواجب كالتقديم من لوازمه كما فلا منه لجعله من لوازم الواجب ودون الذات المستخرج
 منات الكمال نعم ظهر دليل اخر على ان القديم وهو هذه الذات لا يكون الا قديما وثبت وحدته ايضا يدل على قدمه
 والاشكال لصانع فلا يكون صانع العالم واحدا فتأمل وقوله اذ لو كان ان الواجب حادثا مسبوقا بعدم كماله
 من غيره ضرورة يريد به والثالث باطل والاولى لا يمكن محذورا لجمع كل واحد ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانك قد مضى
 وهو وجوده ولو كان ما وقع كلام بعضهم ان الواجب القديم مترادف فان نتيجة مجرد كون الواجب قديما كماله

الكرام

فيل

من قبيل توقعه غاية البعد وهو نفس الاعم والاحص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم
 واجب لكان من قبيل ظن المساويين مترادفين وما يقال انه الواقع مبنى على اصطلاح القدماء مما جعل
 مترادفين يخرجهم عن عدم الاستقامة لكنه كما ذكر من قول التبرق دليلا عليه انه ان الايمان والاسلام
 من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم والعكس ثم بين ان كل منها مضمون بغير الاخر نظر لجوازه يكون
 صاحب التبرق ممنه من الترادف بين المتساويين واما الكلام في الشاوي بحسب الصدق اي
 التمايز فيه فان بعضهم على انه القديم ام لصدقه بما صفات الواجب والاستحالة تعدد الصفات القديمة
 ولا تعدد القدماء مطلقا وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته
 لان على الخاصة عند المتكلمين الحديث وهذا المعقول يتعدد الذات القديمة الا ان تنزل من القول بان المحجج
 هو الحديث الى القول بان المحجج هو الامكان وقوله واما المتحجج تعدد الذات القديمة الا اننا المتحجج
 وجود الذات القديمة او انا المتحجج تعدد الذات القديمة فتصح بان الواجب الوجود لذاته
 هو اتم وصفاته اقله مشاؤه اما التلبس خوفه من القول بان كان الصفات الموجبة لحدوثها بناء على
 احكامهم من ان كل ملك حادث واما التلبس اما تحريك الاول بان يقال لما كان الواجب لذاته بعين الواجب
 في حقيقته بان يكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب لموصوفه بان يكون ضرورة وجوده ناشئة
 من اقتضائه موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع احد هما كان الاخرى القول بان الصفات واجبة لذاتها
 حتى لو سئل ان عمل الصفات واجبة لذاتها لم يكن للعامل بان يجيب بنعم ويظهر ان التلبس واما تحريك الثاني
 فبان يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده واجبا ثم ان اقتضاه العلم مثلا يقتضي كون العلم واجبا
 وقرن بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناؤه وجوده عن موجود غيره واقتضاه وجوده
 العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره ولستد لوا على ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته
 في الكلام ايمانا ان لستد لوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ما هو قديم فهو واجب لذاته ولستد لوا على
 هذه الكبرى بان لو لم يكن واجبا لذاته ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لكانت ثابتة
 لم يوجبوا قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالعلم لان الوجوب امر اعتباري بخلاف البقاء فانه زعموا
 انه امر موجود حتى او تعميم القول بعدم بقاء العلم ولا يخفى ان كلام المعارض لو لم يطل قدم الصفات
 ايضا لكان الدليل على القدم ايضا فان قلت لا يخفى ان كلام المعارض لو لم يطل قدم الصفات
 قلت زعم المعارض ان العلم لم يكن واجبة لكانت محدثة فوردوا الاعتراض بخس بتقدير كونها واجبة
 واجبا بان كل صفة هي باقية بقاء هو نفس تلك الصفة بخلاف العرض فانه لو ابقى لكان باقيا بقاء هو غيره

فقد انما يفهم ان مقتضى الضرر والارادة بالانقضاء هو ان لا يكون له وجود في الماضي ولا في المستقبل
 فيكون انما هو صفة في حقيقته فانه لا يخلو عن وجوده في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر
 فيكون انما هو صفة في حقيقته فانه لا يخلو عن وجوده في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر
 فيكون انما هو صفة في حقيقته فانه لا يخلو عن وجوده في الماضي ولا في المستقبل ولا في الحاضر

جعل وجوده ص

ان لو كان البقاء عينه لما انك عنه وقد انك عنه في زمان حدوده ويرد عليه ان صيغة البقاء تقتضي زيادة البقاء
لما لم يمتد فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بتجوز كون البقاء نفس البقاء يهدم الاستدلال بما زيادة الوجود والعلم باقتضاد
اللفظ زيادة مبداء الاشتقاق وهذا كلام في غاية الصعوبة ان القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة
فانه من ان للوجود الذي هو اصل اليمان بخلاف القول بالمكان الصفات لا ليس في تلك الصعوبة ان لا يناء الاقوالهم
بان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس ما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فالجواب دفع القول بكون
بالوجوب لذاته كالاتجاه الى السحاب اما الميزان ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه للقول والقول بالمكان
في بيان صعوبة القول لوجوبها فقال في ترجمه مثلث وانك ان تجعل قوله وهذا كلام في غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام
في صفاته في كلام في غاية الصعوبة لا يصح القول بوجوبها ولا القول بالمكان وقوله فان زعموا ان السبب بهذا المعنى
وكانه جبراً القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذات الواجبة لتعدد الواجب باثبات ذات
واجبة وصفات واجبة قبلها على ما قبل في صفات وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق في ما ذكره في
تحقيق الصفات ليست عين الذات واخرها الحق القادر والعليم السميع البصير الذي هو المبدأ
عليه هذه الاسماء ان يتكفل معرفتها اثبات مبادئ هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتب به لان الدليل على ثبوت
الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه في لسان الشرح وبداية ان معنى العلم بدوره العلم وهكذا وقدم الحق من تأخير
الحق في العلم والقدرة في صفات الصفات على طبق اثبات الصفات كتب الفصح حيث اضر فيها اثبات الحق على اثباتها
لداعي الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالماً قادراً يكون عالماً بالعلم والقدرة يتوقفان
على الحق ولم يعرف تلك الصفات الستة ان تعريف مبادئها بعد تعريف من تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعي
ان تعريفها لا ينبغي تعريف مبادئها لان تعريف المشتق لا يمد معرفة مبداءه اذ كل المشتق على المشتق لا يمد مبادئها
لا يشهد به محل الحاشية على الضاحك لان بدهية العقل جارية زفر في شهادة العقل لثبوت السمع
والبصر لاقتان في الافعال ويمكن دفعه بان الافعال المتعقبة المتعلقة بالبصيرة واجابة الادعية واظهار الافعال
على طبق طلب الحاجات يدل على السمع وقوله على ان اعدادها غايها انما يتم لولم يخلو الشيء عن الاعداد ومع بان الزمان
خال من الزمان والطعوم كلها وقوله وايضا قد ورد الشرح ان الاحكام الدليل المذكور بان مؤيد بالسمع فلا يجوز قول
تمتع بليس الوهم وآيرد على جعل التوحيد ما يتوقف عليه الشرح ان لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرح المذكور
الشرح ان يقول هذا الشرح ليس في حق لا ليس من الهى لانا نقول ثبت الحق ان من الله وجعل الكلام في
عليه الشرح ان يتبين ان كثيرا ما كان ثبوت الشرح بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شريح بيننا عليه
السلام بالكلام لانه مستند الى القرآن ليس بوضوح لانه على جملة التصحيح با علم فانه لم يثبت

الي

الي هذا اعتمادا على تنبيه السامع والافتقار علم ان ليس بمرضى ونظائره من وجوب الوجود وقوله لانه لا يتم بذاته
تقديره والواجب يتم بذاته دليل على الشك الثاني ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بمرضى
النتيجة ليحصل المطلوب ولعل ان الواجب يتم بذاته والعرض لا يتم بذاته استغنى عن العكس وقد سلك الشرح
في نفي العوضيه طريقتين مع ان هناك اقصاها ما ذكره في شرح الحاشية ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن
عن جميع ما عداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس يتحيز فضلا عن ان يكون تابعاً فيه الا ان بعض المتكلمين
ومنا ان العرض من اقسام الملك ومنها ان محله ان كان واجبا بعدد الواجب لذاته وان كان حادثاً يكون له بالحدث
واختفاء ان الواجب العرضية عنه صفاته لانها تشبه بالاعراض وكذا ان يصحبه الحاشية لونه عرضاً لالهام اطلاق النور
في الشرح على ان عرضيته وكان الواجب ان يقول ليس بصفة له العرض اخص منها ان يقال لصفاته اعراض
فيكون ملكاً فيكون من جملة العالم فلم يصلح محله العالم ولا ينتج بقاؤه تحيز الدليل الواجب بان والعرض ليس
فالواجب ليس بمرضى والدليل على ان العرض ليس باقياً ان لو كان باقياً لكان البقاء قائماً اذا لطفه لا سود لما ساد
فلم يتم قيام الغنى بالغي وهو محال لا ذكره وقوله وهذا معنى صفاته ان هذا الدليل على صفاته انما الملائكة فبنية
على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وكما بطلان الثاني فيتم ان القيام معناه التبعيه في التحيز كمرح به وقوله
والحق بيان لبطان معنى كل من الحدمتين هذا تحقق فاستمع من زل في هذا المقام والراد يكون بقاء الشيء معنى زائد
على وجوده ان زائد عليه في الوجود لا مجرد الوجود والافراد كمر من الحق لا يحد في الزيادة في الزمزم واسبيل الى الحاشية
تم قال هذا معنى على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد امر موجود في نفسه حتى يكون عرضاً
وهو منفع ايضاً لم يزود على الشرح شيئاً والحق ان البقاء لمرور الوجوده قال الشرح ان الصفات في الصفات
البقاء في الواجب امتناع العدم في الحادث مقارنته وجوده لا كمر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل
الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقت بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا فلا ينبغي ان تعريف البقاء
على ما ذكره الشرح يقتضي بقاء الواجب وان لا يحد في الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لا بد من الوجود في الزمان
الثالث ليم ما ذكره من مقارنته الوجود لا كمر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا ان يقال مراده بالزمان الاول زمان
الحادث وحده ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكون في البقاء الزمان الثاني للوجود وان القيام هو الاختصاص
الناعت لانه اوصاف البارز يعني لا تناوت بينه قيام الصفه وقيام العرض لا يشهد به بديهته العقل وقيام الصفه
ليس بالنبعية في التحيز بل الاختصاص بالناعت فلذا قيام العرض وهذا عرف ان من قال في بقاء تفسير القيام بالنبعية
في التحيز غير مطر في اوصاف البارز وقد يدعي بان التفسير لقيام العرض المطلق القيام لم يترك ما لا يمينه وقوله
نعم تمكهم يريد تمكيد الحكم ولا يجوز ان المتبادر منك الشك في ماله في تلك الحكم وقوله ان انواع الحقيقة

هذا هو المقام الذي هو اصل اليمان بخلاف القول بالمكان الصفات لا ليس في تلك الصعوبة ان لا يناء الاقوالهم بان كل ممكن فهو حادث وهذا ليس ما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فالجواب دفع القول بكون بالوجوب لذاته كالاتجاه الى السحاب اما الميزان ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه للقول والقول بالمكان في بيان صعوبة القول لوجوبها فقال في ترجمه مثلث وانك ان تجعل قوله وهذا كلام في غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام في صفاته في كلام في غاية الصعوبة لا يصح القول بوجوبها ولا القول بالمكان وقوله فان زعموا ان السبب بهذا المعنى وكانه جبراً القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذات الواجبة لتعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قبلها على ما قبل في صفات وقوله وسيأتي لهذا زيادة تحقيق في ما ذكره في تحقيق الصفات ليست عين الذات واخرها الحق القادر والعليم السميع البصير الذي هو المبدأ عليه هذه الاسماء ان يتكفل معرفتها اثبات مبادئ هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتب به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه في لسان الشرح وبداية ان معنى العلم بدوره العلم وهكذا وقدم الحق من تأخير الحق في العلم والقدرة في صفات الصفات على طبق اثبات الصفات كتب الفصح حيث اضر فيها اثبات الحق على اثباتها لداعي الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالماً قادراً يكون عالماً بالعلم والقدرة يتوقفان على الحق ولم يعرف تلك الصفات الستة ان تعريف مبادئها بعد تعريف من تعريفها ولم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعي ان تعريفها لا ينبغي تعريف مبادئها لان تعريف المشتق لا يمد معرفة مبداءه اذ كل المشتق على المشتق لا يمد مبادئها لا يشهد به محل الحاشية على الضاحك لان بدهية العقل جارية زفر في شهادة العقل لثبوت السمع والبصر لاقتان في الافعال ويمكن دفعه بان الافعال المتعقبة المتعلقة بالبصيرة واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات يدل على السمع وقوله على ان اعدادها غايها انما يتم لولم يخلو الشيء عن الاعداد ومع بان الزمان خال من الزمان والطعوم كلها وقوله وايضا قد ورد الشرح ان الاحكام الدليل المذكور بان مؤيد بالسمع فلا يجوز قول تمتع بليس الوهم وآيرد على جعل التوحيد ما يتوقف عليه الشرح ان لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرح المذكور الشرح ان يقول هذا الشرح ليس في حق لا ليس من الهى لانا نقول ثبت الحق ان من الله وجعل الكلام في عليه الشرح ان يتبين ان كثيرا ما كان ثبوت الشرح بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شريح بيننا عليه السلام بالكلام لانه مستند الى القرآن ليس بوضوح لانه على جملة التصحيح با علم فانه لم يثبت

[illegible]

السور الكافيه
 طبع في المطبعه
 واقبب
 حقيقه واحد
 والا فلا

التي تليها بالجمهورية وهذا التاميم من حيث هو من المروءة والعدل في المعاملة بها عند
الملك والامير وروح القدس وبنيته من مخرج القامع والاعوام الصفة ومن القضاة
من الحق في هذا التاميم والاعمال على هذا الصفة والاعمال وقوله في هذا الصفة على قوله
بما ذكره من جملة بنيته عند هذه الصواب في قوله

١٠٠
 ١٠١
 ١٠٢
 ١٠٣
 ١٠٤
 ١٠٥
 ١٠٦
 ١٠٧
 ١٠٨
 ١٠٩
 ١١٠
 ١١١
 ١١٢
 ١١٣
 ١١٤
 ١١٥
 ١١٦
 ١١٧
 ١١٨
 ١١٩
 ١٢٠
 ١٢١
 ١٢٢
 ١٢٣
 ١٢٤
 ١٢٥
 ١٢٦
 ١٢٧
 ١٢٨
 ١٢٩
 ١٣٠
 ١٣١
 ١٣٢
 ١٣٣
 ١٣٤
 ١٣٥
 ١٣٦
 ١٣٧
 ١٣٨
 ١٣٩
 ١٤٠
 ١٤١
 ١٤٢
 ١٤٣
 ١٤٤
 ١٤٥
 ١٤٦
 ١٤٧
 ١٤٨
 ١٤٩
 ١٥٠
 ١٥١
 ١٥٢
 ١٥٣
 ١٥٤
 ١٥٥
 ١٥٦
 ١٥٧
 ١٥٨
 ١٥٩
 ١٦٠
 ١٦١
 ١٦٢
 ١٦٣
 ١٦٤
 ١٦٥
 ١٦٦
 ١٦٧
 ١٦٨
 ١٦٩
 ١٧٠
 ١٧١
 ١٧٢
 ١٧٣
 ١٧٤
 ١٧٥
 ١٧٦
 ١٧٧
 ١٧٨
 ١٧٩
 ١٨٠
 ١٨١
 ١٨٢
 ١٨٣
 ١٨٤
 ١٨٥
 ١٨٦
 ١٨٧
 ١٨٨
 ١٨٩
 ١٩٠
 ١٩١
 ١٩٢
 ١٩٣
 ١٩٤
 ١٩٥
 ١٩٦
 ١٩٧
 ١٩٨
 ١٩٩
 ٢٠٠

الحمد لله الذي جعل في كل شيء
دلالة على قدرته وكرمه
والصلاة والسلام على من لا نبي بعده
وبعد فقد انعم الله علينا
بهداية هذا الكتاب
والله اعلم بالصواب

والرجل واليمين اليه تشا وقد يحل البعض على الانتقام المعق والوجهي والتجزي على الانتقام بالفعل
وهذا مراد من قال يعتبر التجزي الاعمال المأنة التركيب بخلاف البعض ولك ان تريد البعض
كونه مضافا اليه للبعض كعض الانسان والتجزي كونه ذاك اجزاء ولك ان تقول المراد من البعض
نفي اضافة البعض اليه ونفي التجزي نفي اضافة الجرم والتركيب نفي اطلاق الكل والركب فلا خلاف
اصلا وانما انما ليس مركبا من الامور ليس مركبا مع امر فلو قالوا ان مركبا كان افيده وكان الاصل
قديم قوله وقالوا اجزاءه على قوله لما في كل واحد لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفي التنا
بعد نفي كونه محددا ومعددا مستغنى عنه اي المجانسة لا شياء بينه المثل بالمالية
المجانسة بمعلقة ان معنى قولنا ما هو من اي جنس هو وفيه نظر لان ما هو يكون سؤالا عن الجنس
بل بما ان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا ان
يقال اراد بما هو السؤال بما لا وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس نفي انه قوله لان معنى قولنا بيان
لعلاقة قصد المجانسة بالمالية فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات
بفصول متقومة ان لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا على بيان نفي الوصف بالمالية
لان الحاجة اليه بعد قوله اي المجانسة فالواضح ان المجانسة لا يرد ان مجانسة الواجب لا تقتض
التمايز بفصول متقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم لان المجانسة لا يشاد بوجوب تمايزها
بفصول متقومة فيقتض مجانسة الواجب تميزه بفصل مقوم وهذا التوضيح عرفت ان قوله التما
عن المجانسات ليس على ما ينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول متقومة لان التمايز لا يتعدى
بمعنى بل التميز فلا تهمل التميز والا واما ان يحل قوله والبالائية انه لا يسأل عنه بما انه للسؤال
عن الماهية المشتركة وهو كما منزه عنها نوعية كانت او جنسية او عن الماهية المختصة
وهي وان قيل بما في حقه تمايز تلك المتكاملين لكن كنهها كما غير معلوم لاحد من يتأني السؤال
عنه بما والتمسك يكون ما هو سؤالا عن الجنس يقول السكاكي لا يناسب ادب المقام
لان ليس جنسا يستدعي فضلا وايضا لم يخص السكاكي السؤال بما الجنس بل جعله لسؤال
عن الوصف ايضا فقال يقال في جواب ما زيد الكرم ونحوه اثبات بطلان التركيب المعقل
لا يسم المقام ولا باليقينية في شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لا يتصف بشئ من الاعراض
الخاصة بالجنس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والام مطلقا وكذا اللذة الحسية
وسائر الكيفيات التفاضلية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للتركيب المستلزم

للتركيب

للتركيب المنازع للوجوب الذاتية واما اللذة العقلية فنفاها الملبود واشتهر الفلاسفة هذا
فلا وجه لتخصيصها للتركيبة بالسلب ولا وجه لتخصيصها للشرع اليقينية بما هو من تواجع المراتب والركب
الا ان يدعى به اللذة ايضا من تواجع المراتب والتركيب ولا يمكن ان يكون مكانا انما ذكر قوله
مع انه يقع عند ذكر التمكن ان التمكن لا يكون الا في مكانه تصريحا بعموم النفي وادعاء المجنبة الفانية
عنه كل مكان سوى المكان العلوي او تحت النجوم على التمكن على الاقتدار فانه نفيه كثر
لان التمكن عبارة عن نفوذ بعدد في بعد اخر متوهم او متحقق يسببه المكان قدّم المتوهم
لان مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعل صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعل صفة
للفوز لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله يسببه المكان إشارة الى
المكان في اثناء تفسير التمكن وهما يتحان احدهما ان التعريف يقتضي ان يكون التمكن هو البعد
لان النافذ مع ان التمكن هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بان المراد كونه الشئ
بحيث ينفذ بعده في بعد اخر وهو بعيد عن العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شئ في بعد اخر
لكان اقرب الى التأويل فافهم وتأنيها ان التعريف يصدق على ما ليس يمكن ان يحاط لا يفيد
جسم موهوم على نفوذ بعد الجسم في بعد اخر بحيث يحاسن السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن للنافذ فيه
مع انه ليس يمكن عند المتكلمين والحلاء الجامعين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ
ابعاد الجسم بكنيتها البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس يمكن عند غيرهم ان
نفوذها بكنيتها البعد المحقق عند القائلين بوجود الحلاء مع انه ليس يمكن عند المتكلمين
وغيرهم من الحلاء القائلين بان المكان هو السطح وتحقيق المقام ان التمكن عبارة عن نفوذ
بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن للمواد المماس لجميع السطح الظاهر للمجرب
ونفوذ البعد مع ماسة السطحين بتامها واما البعد مجرد القائم بنفسه ونفوذ التمكن فيه
باعتبار ملاقات جميع ابعاده ابعاد ذلك البعد مجرد وذلك بالتداخل واما البعد الموهوم
والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل بحسب معاني المكان فلا يصح تعريف واحد
له بجميع معاني المعاني والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين
اخرافه مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل اما الحلاء في وجود الحلاء فالواضح ان يقول البعد
هو الامتداد وهو يتوهم بالجسم عند الكل ويتوهم بنفسه ايضا عند القائلين بوجود الحلاء ومن قال
تأويله ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الحلاء ونوع واحد عند ارباب السطح

فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شيء من أفراده فتأمل ثم التفت إلى البعد المحقق
ولو قال عند العالمين بالحالة وترك ذكر الوجود لا يمكن جعله شاملا للبعد المصنوع بان يجعل القول
بالحالة اعم من القول بمحققا وموهوما العلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول كما
الحيوان هو الارض عندهم وروى الهوار الحظي به حتى لو منع جسم صغير خبثا كبيرا من النزول
كان مكانا له وعلى هذا اذا كان يكون المكان انقراضا عن الممكن بخلاف المكان على التفسير الباقية فانه
لا يجوز ان يزيد او ينقص بل يجب ان يساوي الممكن ولو حصل نفي الممكن عن هذا المنة لعمد ايضا
قلنا الممكن اخص من الممكن فلو نفي التحيز كان انفع وقوله ان التحيز يفيد ان لا ينافي في مفهوم التحيز
لما في المكان وليس كذلك لان التحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح او البعد مجرد المحقق
والتحيز عند المتكلمين بمعنى ذكره وكون التحيز اعم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلونه الجوهر الزد
بل يتخير لم تجده الا في كلام الشافعي واما عباراتهم فتفصص عن اتحاد معنى التحيز والمكان فقديم ثم
التحيز هذا لا يتم على تقدير كون التحيز فراغا موهوما اذا قدم لما لا وجود له وكونه محلا للحوادث
باستباركونه محلا للتحيز المحدث واما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان الزمان متخيرا واجزا حادثة
يجب ان يكون هناك اعيان غير متناهية تتخير في كل زمان في حين فليكن ان يكون محلا للتحيزات
وايضا اما ان يساوي الجزء قيل هذا الزيد لا يظهر البطلان بها جميع التقادير والاعراض
فلا تصور زيادة الشيء على حيزه ونقصه عنه على جميع المذاهب ثم ان هذا الدليل ينبغي ان
تناهى الابعاد والجزا ان يساوي الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التحيز لكن الكلام في لزوم التناهي
قلت على تقدير عدم التناهي جاز ايضا ان ينقص الممكن عنه ولا يلزم تناهيه ان غير المتناهي
يجوز ان يكون انقصه عن غير المتناهي اما المتناهي فنقصه بمقدار متناه ثم نقول ملخص الدليل
لزوم التناهي او التحيز وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد او لا فالمسني على التناهي تقرير
الدليل لا الدليل وخرق بين ابتداء الدليل وابتداء تقريره ولو كان الدليل مبنيا على تناهي الابعاد
يلزم التناهي على تقدير الزيادة ايضا ثم جريان الزيادة في الجوهر الزد محلا نظرا في المساواة والزم
والنقصان من صفات الكم ولا يكتفي للجوهر الزد وانما يكون له في ذاته ان لا يكون له في ذاته
يتباينهم نفي المكان والجزء معا المشار الى انكبة ترك الجزء وهو ان نفي المكان يستلزم وفيه حجب
لان نفي المكان انما يستلزم لو كان الجزء هذا المكان او نفسه اما لو كان حد التحيز الا اعم من المكان
او نفسه فنفي التحيز لا يستلزم نفيه ولا يجري عليه زمان ان لا يعين بوجوده زمانا فانه لا يجري

على الاشياء
التي هي في الزمان

بشيء من تعيينه له

على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه له منقول النجاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فانه معنى
جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا او ضربت فتعني به ما قصدت بالفعل وعدم
تعيين وجوده تقابل الزمان لانه لا يتحقق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ما
وجوده غير قادر على منطبق مع اجزاء الزمان او على طرف الزمان وهو الان والاول يسمى
زمانا والثاني والثالث فعيا ومثل هذا لا يوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث
اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود فخرق بين ما راه انه وجوده وبين ان كان زيد ويكون فان
وجوده تقابل ثابت مستمع الزمان لانه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه
لا يوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بامور منطبقة عليه وبما ان الزمان لا يجري عليه تقابل لا يجري
على صفاته القديمة وقوله ان الزمان عندنا يعني به الاشياء فانهم قالوا هو متحد معلوم
يقدر به متحد مبهم ان الزمان لا يهاجم فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لانه عند احد
ويكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند اخر فقد يقال جاز زيد عند مجيء عمرو وجاز عمرو
عند مجيء زيد وهو ضعيف لا يصح المقام ببيان ضعفه واما اوقعهم فيه عدم الفرق بين علامته
الوقت والوقت ووقته قوله وعند الفلاسفة محقق مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار الحركة
الغلك الاعظم ان اراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الغلك الاعظم
فانه يقدر به حركة الغلك الاعظم او بالذات ويقدر به مسارات الحركات ثانيا وبالعرضا
ما بين في محله ولك انما المقادير على العلاقات فانه ما يقدر به الحركة مطلقا مقدار حركة الغلك
الاعظم فان جميع الحركات يقدر به ثانيا وبالعرضا ولم ينفك المذاهب ثلثة اخرى لجمال ضعفها
وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز عليه القدم وان الغلك الاعظم وان حركة الغلك
الاعظم وانما ان ثمة لا يجري عليه زمان لا يراد به الا احد المعنيين ما ذكره الاشاعرة والحكم
اذا لا يجوز ان يراد في اطلاق واحد معنيين والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيين
بل ان هذه المسئلة متفقة بين الحكم والاشاعرة وذلك ان تقول ليس الزمان الامني واحد
والاختلاف بين الفريقين في تعيينه فضاء الحق الواجب في باب التنزيه الطرف
متعلق الواجب او بالحق والواجب في كل بين وصف التنزيه او واجب المبالغة فيه والشبهة
تقوم بشبهه الله تعالى بالخلوقات ومثله بالحوادث والجملة غلاتهم المصرون على القيم
العرف ولما غير غلاتهم مشبهة الخفية فقالوا هو جسم الا لا اجسام من لحم ودم لا لا لحم

الحركات

وله الاعضاء والجوارح وسائر فرق الصلابة بعد الشبهة احدى وسبعون والعبارة تدل
 على ان احدا منهم ليس بحصيب في باب التنزيه والكرامات والمبالغ في البنية لما عدم التفصيل
 والتوضيح اليك من كل وجه اذا وجد المراد بتكرار اللفاظ المترادفة تكرير المتبعض والتكرير
 والمحدود والمتناهي والتفصيل باعلم منها وجه اخر سوى ما ذكر وهو شمول الخطاب للضميمة
 من العوام فان جمع العقائد كلفهم لا بما ذهب اليه المشايخ من ان معنى العرض
 بحسب اللغة ما يتبع بقاؤه قوله بحسب اللغة متعلق بالمعنى الثالث بقرينة قوله بدليل قوله
 اجسم من ذلك فانه هذا المتعالي لغوي ولا يخفى ان كون العرض بحسب اللغة ما يتبع بقاؤه متعلق
 ولو سلم انه لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهاه المعنى اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه
 تعالى عن اطلاق اللفظ وهذا الكلام في كون معنى الجوهر ما يتركب عنه غيره في نظيره وقد مر
 ضعف دلالة قوله عليه وآله في قوله وان الواجب لو تركب اه تطويرا لما في ان التركيب يستلزم
 النقص والحدوث سواء انقص الاجزاء بصفة الكمال او لا على ان عدم انصاف الاجزاء بصفات
 الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال وقد يقال وجه الضعف انه من تعدد صفات
 صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشئ اذ منها العيوب والقدم والانيات
 وقوله وايضا يشعر بانه دليل مستقل لباب التنزيه وليس كذلك فانه لا يفيد الا التنزيه
 من التصوير والتكييف ولا يلزم اجتماع الاضداد بلزم الاشتغال مع النقص اذ بعض الكيفيات
 نقص كاضداد العلم والقدرة كاصح به ولشبهه جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة
 المدح نظرا لانه انما يتبع بعد استقصاءه معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خسر
 القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتبع بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر
 والدخول تحت قدرة الغير ايضا مما لا يمكن ان يكون المخصص هو الذات وامتنع كونه حادثا
 بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يجمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان لم يكن
 مثل الحما والقدرة من صفات كمال تدل المحدثات على شئونها لا يفيد عن خصوص كون
 الاضداد صفات نقصان لا يقتصر على انتفاء الدلالة على شئونها الواجب بل يدل على انتفاءها
 عنه واعلم ان قوله لادلالة على شئونها لها معناه لادلالة على شئونها للمحدثات وقوله للمحدثات
 خبرا لاصلة الشئوت والالهي لا خبر وقوله لانهما صفات ضعيفة متعلق بقوله لا يعلم
 ما ذهب اليه المشايخ ولست لزام ضعفها لعدم ابتداء عملها بقاء لكن لا يدخل في عدم ابتداء

وقوله بل لا يفيد العلم والقدرة اه جواب عن مناقضة مقدرة تقريرها ان بذكر قوة من اوزم الاختصار والمحدثات على تقدير
 في مورد المخصص وازم الترجيح بل لا يفيد العلم والقدرة اه جواب عن مناقضة مقدرة تقريرها ان بذكر قوة من اوزم الاختصار والمحدثات على تقدير
 الواجب والصوره وشئها وبه توضح صفات الذاتية دون الصفات المتعلقات بغيرها واه ضابطه واه ضابطه
 منع واه في حذف الواجب بصفاته دون اضردها بها صفات كمال تدل المحدثات على شئونها لا يفيد عن خصوص كون
 البديع لا يكون العلم والقدرة وكيفية واه انتفاء صفات نقصان لادلالة على شئونها للمحدثات بل لادلالة على انتفاء صفات

ايها انها عن يد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعين كما لا يخفى واجمع الخالد بالنصوص
 الظاهرة في الجهة على التمكن اذ كل مال جهة فهو ممكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكره في الجهة فليس احتياج
 المثال في التنزيه عما ذكرت بالنقص الظاهرة في الجهة على ان التنزيه عن الجهة لم يصح به اشكال
 والتركيب عن التمكن عليه فهو قوة المذكور وفيه بحث لان مال جهة يجوز ان يكون متحيزا لا يمكن
 والنقص الظاهر في الجوارح تمسك للشيء والتميز والتركيب ايضا والا وان يقولوا والتشبيه
 لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته وبيان كل موجودين فرضا لا بد
 ان يكون احدهما متصلا بالآخر مما لا او منفصلا عنه بحيث يحل بينهما ثالث وقوله وانه
 لا ينبغي الخفاء في ليس حاله ولا محال العالم لا ينبغي ان يفتقر الى شئ من صفات العالم لا يراد بالهيئة المادية
 بالهيئة لكن استغناؤها لا يستلزم الانفصال الا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو ممكن
 في الجهة في شئها في الجهة وقوله ولا محال العالم يريد به ولا محال جزء من العالم والافانته في الحال والهيئة
 بالفتن العالم لا ينبغي كونه متصلا بشئ وقوله ليكون جسما او جزء جسم يتجه عليه او لا ان
 محال العالم يدعي انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله او جزء جسم في موقعه وايضا جزء الجسم لا يجب
 ان يكون جسما حتى يلزم كونه مصورا اذ الصورة من خواص الاجسام كاسبق والا ان يكون
 ذا مقدار حتى يكون شائها ولا يخفى ان الاستدلال لا ينوقف على ابطال الاتصال لان كلاهما
 والاتصال يقتضيه التميز فنقص الماسة ان يقول كل موجودين فرضا لا بد ان يكون احدهما
 متصلا بالآخر ومنفصلا عنه على كل تقدير يجب ان يكونا متجزئين عما في الواقع والواقع
 المحض مالم يخالفه اصلاح العقل والضيغ المضطرب او وسطها لهما او الابطال المنصف
 المضطرب من اعلاها كذا في قاموس ولا يشبهها اه لا يماند في الشبهة بالمثالة
 ولم يتركها على عمومها فيفيد في المجانسة وهو الشاركة في الجنس وفي المشاركة في الكيفية لان
 في المائنة افاد في المجانسة في الجنس وفي الكيفية افاد في المشاركة في الكيف وباب التنزيه
 وان كان لا يتجسس فيه عن التكرار والتضيق بالعلوم ضمنا لكون التكرار الحمل على ما يعلم منها
 وجعل في المائنة بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهرة مع ان تداء التكرار ذهب المان دانته
 على ما تارة لاسر الذوات في الحقيقة لان ذلك منهم لشبهة منهم الذوات والحقيقة باقية
 عليه ولست بدله عليه في الواقع بانه لو شارك غيره في الحقيقة لميز عنه بالقياس ضرورة الاشياء
 فيلزم التركيب ويكره ان يستدل عليه بان وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذات بينه وبينه

وقوله بل لا يفيد العلم والقدرة اه جواب عن مناقضة مقدرة تقريرها ان بذكر قوة من اوزم الاختصار والمحدثات على تقدير
 في مورد المخصص وازم الترجيح بل لا يفيد العلم والقدرة اه جواب عن مناقضة مقدرة تقريرها ان بذكر قوة من اوزم الاختصار والمحدثات على تقدير
 الواجب والصوره وشئها وبه توضح صفات الذاتية دون الصفات المتعلقات بغيرها واه ضابطه واه ضابطه
 منع واه في حذف الواجب بصفاته دون اضردها بها صفات كمال تدل المحدثات على شئونها لا يفيد عن خصوص كون
 البديع لا يكون العلم والقدرة وكيفية وكيفية واه انتفاء صفات نقصان لادلالة على شئونها للمحدثات بل لادلالة على انتفاء صفات

三

اما علی ماز که از قلاویه
لذکر لاهو ملاخفا، مح

انتم العلم بتعدد الذات القديمة كما يكون كزعم القول بالثلاثة
والثلاثة على التباين وفيه نظرا ما اولا فلما قيل ان الدعوى انهم كثر الامور المتغايرة القديمة لا يقع فيه
من توقف كثر القدماء على التباين وانما يقع فيه من توقف كثر القدماء المتغايرة على التباين ويمكن
دفعه بان من توقف العدد والتكرار على التباين يعني جواز الانفكاك لا توقفه على التباين مطلقا و
حاصله ان القدماء المتغايرة لا يلزم النصارى ان الانفكاك كما ان العدد والتباين يلزم اهل السنة ايضا
ان العدد والتباين لا يتوقف على الانفكاك بل يوجد استلزام مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد وليس
الاشكال منبسطا على غير ما يكون انفكاكه بل على ان الزعم النصارى تغاير القدماء وبذلك انفكاك البعض
من بعض الانفكاك يدل على التباين والاشية وهذا اندفع ايضا قد عرفت معنى الفكرة هذا العام فلا
قوله بعد هذا فان قيل هذه الظاهر للتقيض اه وانما نينا فلان جواب شبهة المفردة من ازم تعدد
القول بتعدد الصفات من استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف العدد
على التباين بالعلم المذكور فالكلام عليه بالعلم بمقابلة العلم بالعلم بل من عدم السند لم يجر توقف
على التباين كان موجهها لتقطع بان مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة اما غير ذلك
متعددة فاقش فيه اراء الوجودات من مراتب الاعداد وثانيا بان مراتب الاعداد ليس بعضها
جزء من بعضها فقد قرأنا مراتب دالة من الوحدات العشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة
لا من خمسين او اربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السهولة دفعه بان جعل الواحد من مراتب
الاعداد تطليب او بناء على ذهب من جعل الاعداد ما يقع في العدد فيكون الواحد عدد او بناء
جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة لما غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة
مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو الواحد من الاثنين والثلاثة من غير ذلك
وايضا لا صور نزاع اه في النزاع فيه نزاع في البيه والاشكال عليه حارصا بيده
قالوا فيه مشاركة الماورد في انهم منع توقف التكرار على التباين وانما اجابوا
على القول بكون الصفات واجب الوجود لذاته لا يقتصر الحارة على كونها خلاف الاول بل هو
يرجعهم فكان استحال الايمان بعدم البراءة رعاية ادب الشايع وقوله بل يقال هي واجبة
بل ليس بينها ولا غير حال محل له بعد التجاوز عن اللابن واللا غير بل يقال هي واجبة لذات
الواجبة وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو انه تعالى ما ذكره يكاد لا يباينه
عبارة ان غير لذاته لا الموصولة الواجب فلما ان حل له عليه بجعله واجبا لذاته حل

قال الثالث المحقق ولما قل ان معنى توقف التعدد انه قد عرفت ان يحصل ما ذكره المعقولة في فرض التمسك ان لو كانت الصفات موجودة لزم بطلان التوحيد واللازم باطل وان في دليل الملازمة ثلاث مقدمات احدها مستلزام وجودها مفادتها للذات وثانيها مستلزام المفارقة للتعدد وثالثها مستلزام التعدد بطلان التوحيد وينبغي كل واحد منها يحصل منع الملازمة والثالث مع المحقق قد حصل كلام المصنف على منع المقدمة الاولى اعني مستلزام وجود الصفات مفادتها للذات وجعل سند هذا المنع حواجز ان يكون الصفات على تقدير وجودها غير الذات وممكن الانفكاك عنها وهذا المنع يستلزم منع الملازمة بين وجود الصفات وبين بطلان التوحيد فلما قال لانه ان يلزم من وجود الصفات بطلان التوحيد وانما يلزم ذلك لو كانت الصفات الموجودة مفارقة للذات بمقتضى حواجز الانفكاك عنها وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون مفادتها لها وممكن الانفكاك عنها فاذا لم تكن مفادتها لها لم يلزم قدم الغير ولا تكثر القدم لانه موقوف على المفارقة واذا لم يلزم تكثر القدم لم يلزم بطلان التوحيد

[illegible]

قال الشيخ المحقق قيس بن قيس الراسي هذا قد علمه لاسبق وحاصل ان المتعنى الثاني امتناع البرهان انما هو تقدير القدم
الالهة قبل ما يستلزم تعدد الالهة لا يدل البرهان على امتناعه فلا يدل البرهان على امتناع تعدد القدم وانما يدل على ان لا يكون
وجود القدم ووجود الالهة وقد خرجت انه لا يستلزمه *سواء قدم الالهة*

في هذا الكلام
مما هو عليه
في هذا الكلام
مما هو عليه

الصفات عليه جعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله
تساوي صفاته كان الغنى مذكور وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لا يرضى به الا متصف في التاويل
وهو قوله ولا يخالفه في قدم الممكن انه يتحمل عند سكر ايجاب الذي يدعى كونه فاعلا مختارا ولذا
حكم بان كل ممكن حادث *ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والعلانية الماسية*
الصفات كمن صعبية وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الغلاة فانه لا يصح
لهم عند ذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا
وقالوا هو اجل عند عدم وجوده في الكرامة قدم الصفات لانهم قالوا بقديم المشية
والكلام وفتروه القدرة على التكلم والتشهور انهم قالوا بحدث الكلام فانه قيل هذا
في الظاهر للتقيضين وفي الحقيقة جمع بينهما يمكن من وجهين أحدهما ان الغير يقتضيه العيني
لا ينفك فلب العيني من الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لا سواها لان مقتضاها
السلب او بعبارة العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العيني لها وثانيهما ان سلب هو من
الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوت
وهو سلب هو فيجمع سلب هو وسلب هو ولكن لا يكون قوله وهي لا هو لا غير
في الظاهر للتقيضين نظر انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبه تنجب الظاهر لو كانت معدومة
فلا لان الظاهر لا هو ولا غير العدول كما ان الظاهر من الاكاتب العدول كانت بحسب الظاهر للتقيضين
وهو لا هو ولا غير لان لا غير في معنى لا هو وفي الحقيقة رخصها *لان التزم من الشيخ*
ان لم يكن هو التزم من الامر الظرفية فان الشيء ان لم يكن هو الاخر فهو غير والافواه عنه والجمع
بين التقيضين مع محالة يستلزم تقدير الواجب وتعدد غير من القدماء قلنا قد روي في
الفردية اه وليس هذا التفسير مبنيا على اصطلاح منهم بل ادعاهم انه مقتضى اللغة والعرف ان
يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدر *وردد بان المراد بالغير هنا ذو يد من غير*
والا لزم ان لا يغير ثوبه بل امتعة البيت وبان القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل
اتفاقا كما ينبغي فان ذات الله تعالى وصفاته اربية والعدم غنى الالهة محال هذا البيان
يستدعي ان لا يكون شيء من القديمين متغيرين فلا يكون الافلاك مع قدمها متغيرة ولا يقول
وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بسبب الوجود او الخيرية ان لو كان كذلك
لم يقتضروا الاستدلال بما ذكره وابل كانوا متعرضين ان الذات والصفات لا يمكن انفكاكها

في هذا الكلام
مما هو عليه
في هذا الكلام
مما هو عليه

في الجز

في هذا امتناع الخيزيلها ويستدريانه ترك التوضيح لظهوره ثم قوله لو تم فاذكر لزم ان لا يتبع
تعدد القدماء اذ لا يكون القدماء متغايرة فالوجه ان يقال فانه ذات الله تعالى مقتضى صفاته
انفكاك كل من المتعنى والمتعنى من الاخر وكذا يتبع انفكاك كل من امرين يقتضيهما الواحد من
والواحد من العشرة يتحمل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونها اذ هو منها بنفس منها
فقدمها عدمه اي عدم العشرة عين عدم الواحد منها اما في ضمن واحدتها واحد كان واما
في ضمن جميع الاحاد الا غير ذلك لكن وجودها وجوده لا مطلقا بل في ضمن جميع الاحاد لا وجود
الكل وجودات الاجزاء كلها لا وجود جزء منها ومن البين ان المراد بوجود العشرة والواحد
التحققة في نفس الامر بعبارة ان يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة الوجودها
لانها ليسا موجودين في قوله فانه قيام الذات بدون تلك الصفة المعنية متصور لا يقال
فيه بحث من وجهين أحدهما انه ان اراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة
المعينة فبطلان بين وان اراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجز
والصفات المحدثه في ذلك وثانيهما ان هذا لا يتم في الصفات المحدثه لانها لا تقول المراد
انها قيام الذات بدون الصفة نظر الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحدثه اللازمة وان
اوردوا ان تلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الى الكل فهو بعينه ما ذكره الشارح كما ان
الصفة اللازمة المحدثه لا تحقق عند الاشعري اذ الاعراض لا تبقى زمانين لانهم ان ارادوا
عدم الانفكاك من الجانبين ايقال الترديد بعبارة انه تقرر من قولهم خلاف الصفة المحدثه
فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعنية متصور فكون غير الذات المراد الاكتفاء
بجانب واحد لا نقول كلامه مما يدل ان قوله والواحد من العشرة يتحمل بقاؤه بدونها
وبقاؤها بدونها يدل على انه لا يمكن امتناع الانفكاك من جانب واحد فيجوز الترديد
وان التفرع بجانب واحد لزم المتغايرة بين الجز والكل في غير الجز الاخير وايضا يلزم
عدم متغايرة العرض الم لازم محله وقد عرفت ما فيه وجواز وجود الذات بدون الصفة
لا يتم مع قيام دليل ائيم عليه فلا يسمع من غير ابطال وايضا الصفة مقتضى الثالث فكيف
يجوز الذات بدونها لا يقال ان المراد امكان حصول كل منها مع عدم الاخر ولو بالعرض
يعني ان المراد امكان فرض وجود كل منها مع عدم الاخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات
بدون الصفة لان معرفة الحاصل متعقبة اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة امكان وجود

بدونها ولا غناء عنها لا يمكن في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة
 لان المعبرة المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما قرص لا امتناع انفكاك الجزء من الكل في الغناء
 عنه امتناع انفكاك الكل عن الجزء فمما لا شبه المظهر الغناء من قوله ان الواحد يتبع بدو
 العشرة بقى ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لا يتم اذ كثيرا ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالدرهان
 ثبوت الجزء لحد ذاته جزوا وان مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات
 والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الغرض فانه قيل
 لم لا يجوز ان يكون مرادهم لا يصح ان يكون مرادهم ذلك مع تفديرهم الفيريه بل يبقى الآن
 لا يجعل هذا التفدير من الاشاعة بل من غيرهم لا صلاح كلامهم ويذهب من قوله فانه بشرط
 الاتحاد بينها ان يشترط الاتحاد لصحة الحمل ولشروط المغايرة لا فائدة مع ان صحة الحمل
 متوقفة عليها سواء اذ الحمل اتحاد المتغيرين في المفهوم بحسب الوجود وما يقال ان مجرد
 المتغير بحسب المفهوم غير كاف لا فائدة في حله ان يشترط لها مع المتغير عدم اشتغال
 الموضوع على المحمول اذ لا ينفك الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الا ان الافادة
 تتوقف على المتغير وهو لا يستلزم دعوى كفاية فيها نعم يجوز ان لا يتوقف افادة الحمل
 الا على المتغير ذهنا لا على المتغير بحسب المفهوم والمتغير ذهنا يحصل باللافتة بوجه
 فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالاضاحة
 قلنا هذا ما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لانه مثل العلم والقدرة
 وايضا هذا يؤدى الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم
 فلو كان الواحد غير هالكا غير تنفك لانه من العشرة وان يكون العشرة بدو ينع لانه العشرة
 والعشرة لا تكون بدو على انه ان لمكسورة نافية فالعشرة لا تكون غير الواحد فلو كان الواحد
 الذي ليس العشرة غير غير هالكا غير تنفك لان المغايرة للشيء مغايرة لما ليس غير وكثيرا ما
 يروى ان مقتضىه هو حيث عطف على ضمير كان وقوله بدو على خبر كان فيكون الحاصل
 لكان كون العشرة بدو الواحد فمن قال في ان تصحيف لعدم لكان عطف على ما ليس
 الا بمحمل تقدير ولزم ان يكون العشرة بدو فقد غفل وكان قوله ولا يخفى فانية لمشاركة
 الى ان لا فرق بين الجزء والكل والحل والعرض والعالم والصفانية في ان يتفق الانفكاك
 من احد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجملة وما يقال ان لمشاركة الى ان يكون
 الشيء

هذا هو الحق في النظر في الصفات المذكورة في المتن
 وهو ان الصفات لا يكون لها وجود مستقل عن الذات
 بل هي تابعة لها في الوجود والاعتبار
 وهذا هو الحق في النظر في الصفات المذكورة في المتن
 وهو ان الصفات لا يكون لها وجود مستقل عن الذات
 بل هي تابعة لها في الوجود والاعتبار

وحيث ان
 الصفات لا يكون لها وجود مستقل عن الذات
 بل هي تابعة لها في الوجود والاعتبار

وفيما

يكتب

لكن

الشيء من الشيء وعدم تحققه بدو لا يقتضي التسمية حتى يلزم من مغايرة الشيء مغايرة
 لنفسه وبالمجمل مغايرة الشيء للشيء لا يقتضي مغايرة كل جزء من اجزاء الشيء يلزم من مغايرة
 الواحد للعشرة مغايرة لنفسه بظاهر ضعفه ما قرناه لك فاصو التأمل
 وهي صفة اذلية ثابتة في العلم باعتبار خبره ومن يعرف القاعدة يحتاج الى التأمل
 الماصفة العلم واخذ اذلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر اذلية
 في قوله وله صفات اذلية وذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة
 المعلوم على العلم بصفة الصفة الموجودة ولك ان تقول التوقف على معرفة العلم بالمفهوم المصدق
 لا العلم بصفة الصفة الموجودة وان تقول التعريف لعل له والمأخوذ في التعريف مطلق
 وتوحيث العلم مستغن عن ما عرف به العلم سابقا ويتقضى التعريف بالسمع والبصر الان
 يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مبينا
 فالسمع والبصر ليسا ما به ينكشف المعلوم بل ما به ينكشف المحسوس وكما ان علم اذلي
 تعلقه بما يجب ان يعلم في الازل ايضا اذلي اذ فخره ثباته عن الجهل بشيء في الازل ثم تعلق علم الجاد
 باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه جاك على القدرة ولهذا لا يقع من القادر
 العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدورا وان العلم
 اعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديرها على الحيوة وهي صفة اذلية تؤثر في المقدور
 عند تعلتها هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند
 مثبت لا يتمك في اثباته بان القدرة ليس اثرها الا في المقدور من الفاعل فلا بد من صفة
 بها يؤثر في المقدور فيقول بان التأثير في المقدور يعمه جعله ممكن الوجود من الفاعل وجعله
 معية التأثير في المقدور ولا ينعى التأويل لان قوله عند تعلتها بها يدل على ان التعلق حادث
 وصحة التأثير للفاعل اذلية وتعلق القدرة بهذا المعنى للقدرة اذلية والتعلق في ان التعلق اذلي
 او حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقا حادثا وقت وجود المقدور
 وبعضهم جعلوه قديما بمعنى انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال واللازم لهذا
 ان يقال في القوة القدرات على وقت تعلتها بها وهي صفة اذلية توصف صفة العلم
 لان صفة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كان نفس صفة العلم
 والقدرة لكان وصفه ثباتا بالحيوة وصفه كمالا بالالتعلق ويكون معنى كونه صيا ان يوصف

وهذا هو الحق في النظر في الصفات المذكورة في المتن
 وهو ان الصفات لا يكون لها وجود مستقل عن الذات
 بل هي تابعة لها في الوجود والاعتبار

وهذا هو الحق في النظر في الصفات المذكورة في المتن
 وهو ان الصفات لا يكون لها وجود مستقل عن الذات
 بل هي تابعة لها في الوجود والاعتبار

العلم والقدرة
منها لا يكون
مأذرة في تعيين
وأورد الشارح
على غير صيغة
ما عند المراجع
تقاس صفة العلم
عدم العلم
الشع بالاطلاق
القوة بمعنى
موجودة منافية
الصفة في الثانية
على هذا القدر
يشهد به قوله
ينكشف السمع
حالة أتم حين
فلم انما صفتان
والكعبين بل هو
والأختان اثبات
وأنه دونه من
كف عن البحث
ان العلم بها
دام المحسوس
تتأهل المحسوس
للتوهم في المحسوس

العلم والقدرة ولما كان لجمالها صفة العلم والقدرة دون صفة البصر والسمع والالهام ووجه ان شيئاً منها لا يكون لغير المحسوس وهذا بيان بدع سخ في هذا المقام ولم يقل بوجوب صفة العلم والقدرة لانه يمكن ما ذكره في تعيين الحيوة وليس المقصود استيفاء ما توجب والالهام جميع الاكتفاء بالعلم والقدرة كما رقت وأورد الشارح في شرحه للكشاف في تفسير الآية الكريمة انه لا يصدق تغير الحيوة بصفة العلم والقدرة على غير صيغة ذي العلم ولا يصح الجواب عنه بان تفسير حيوة الواجب والافتقار حيوة غير ما عند المراجع النوعي او ما يتبعه من قوة الحس والحركة او غيرها لانه يصدق على غير صيغة تقاس صفة العلم والقدرة من غير بل الجواب مع عدم صفة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع صفة كماله والقوة وهي بمعنى القدرة فذكرها للتنبية على الترادف واذن الشع بالاطلاق على القوى الغير قالا ولا وجهها مع القدرة ونحن نقول وبالقوى الاعتصام ان القوة بمعنى اتنى الضعف في جميع ما يتعلق ببناء من العلم والقدرة وغيرها تسمى العلم في انما صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته او افعالها وتوحيد جعله راجعاً الى القدرة جهر الصفة في الثانية والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات ليس تقتصر في بيان صفة السمع على هذا القدر بل تتمته وهي قوله فيذكره او كما تاماه فانه من تمته بيان السمع والبصر في البصر يشهد به قوله ووصول هو فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لا ينكشف السمع به انكشافاً تاماً ومبني اثبات صفة السمع والبصر على ان البصر والسمع حاله أتم حين الابصار والسمع منها حين العلم بالمسموع والبصر من غير سماع واما فلم انما صفتان متاخرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا والمعتزلة والكرامية والكلابية والكعبين بل هو يجعلون بها نفس العلم الا ان العلم يتعلق بالمحسوس اذ هما اتم من الغير والأختان اثبات السمع والبصر بوجوب اثبات صفات اخر بازاء باقي المحسوسات وأنه دونه من اثباتها تحزاع الحكم الا انه لما لم يرد اطلاق الشم والذوق عليه ثباتا كف عن البحث عنها وقوله لا سبيل التخيل يعني ليس علمه بالمسموع والبصر على سبيل التخيل ان العلم بها على سبيل التخيل فيقيسها على الحس ولا يغيب المحسوس عنه فتأويله ان ذلك ما دام المحسوس ظاهراً اما بعد عدم فنيته اليه تقاسمته قبل الوجود فينبغي ان يكون علمه تتأهل المحسوس الغائب بعد الاحساس واما في كونه على سبيل التوهم فلهذا استطاد اذ اعد للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس باني ان العلم الجزئي المتعلق بالمحسوس يذكر

سداد

هذا العلم والقدرة
منها لا يكون
مأذرة في تعيين
وأورد الشارح
على غير صيغة
ما عند المراجع
تقاس صفة العلم
عدم العلم
الشع بالاطلاق
القوة بمعنى
موجودة منافية
الصفة في الثانية
على هذا القدر
يشهد به قوله
ينكشف السمع
حالة أتم حين
فلم انما صفتان
والكعبين بل هو
والأختان اثبات
وأنه دونه من
كف عن البحث
ان العلم بها
دام المحسوس
تتأهل المحسوس
للتوهم في المحسوس

ان العلم والقدرة قد يكونان في غير
الحواس كالبصيرة والقدرة على
الاشياء لا يشترط الوجود في الحواس
من الوجود في حواسها كحس الوجود
في حواسها كحس الوجود في حواسها

تتأهل صفة ولا يبعد ان يقال جعله مدر كما بصفة تدرك بها ذلك المحسوس انه متعلق بالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات المسموعات مع ما يتعلق بها وكذا قوله البصرات فيخشى يكون ذكر قوله ولا يقال التوهم في موقته ومما يشكل على وارجو من اسان يقع على الجواب لو لم يكن الصواب ان لا يجب ادراك البصر بالباخرة ويجوز ادراكه بالاسمعة الا انه اجري عادة تقاسمها فافاضه ادراكه عند استعمال البصر فلم هذا لا يتوقف انكشاف البصر عليه تقاسمها صفة البصر بل يصح ان ينكشف عليه بالسمع فلم ان يكون الصفة التي بها يدرك المحسوس هو البصر والسمع ولا يستدل بالورود السمع والبصر لانه لا يوجب الاقيام السمع والبصر بالمصدرين بناء تقاسمها ان ذلك القيام مستند الى صفتين او الى واحدة فلا ولا يلزم من قدمها قدم المحسوسات والبصرات لا ينبغي ان تعلق علم تقاسمها على ان وتعلق قدرته تقاسمها ان يكون اذ لا ياتى ما تعلق السمع والبصر فليس لا يبعد وجود السمع والبصر في وجوده من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث العلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذلك لانه مبني على ان يمكن تعلق العلم بالعلوم قبل وجوده الا ان يقال اراد ان لا يلزم من قدم العلم بالعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا العلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك ان العلم تقاسمها بالموجودات التي تعلق قبل وجوده وهو ان لا وتعلق بعده وهو حادث وهما عبارة عن كل منهما عبارة عن صفة في الحس توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقع وكما ان اراد يدرك الحس الى الاشارة الى انه لا بد من الحيوة لكن لاجرة لتخصيصها بالارادة والنسبة لان معنى الحيوة كذلك ولا لتخصيص الحيوة اذ لا بد من العلم ايضا والاشارة الى انه لا بد من القدرة قد حصلت بقوله احد المقدورين وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف لاشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لا يتم بل ان يتم اليه استواء نسبة الحيوة والسمع والبصر والالهام والتكوين ايضا حتى تثبت مع ان استواء نسبة التكوين غير مسلمة عند مشيئة بل يثبت بان نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم ايضا واضع فلو ضم اليه لا يستغنى عن قوله وكون تعلق العلم بالواقع والواقع ما ذكره ان العلم بالواقع تابع للواقع فعلى تقاسمها بالواقع ليكون مرجحاً للواقع انه تابع بعينه للواقع وبمعينه للواقع لمزج وأورد عليه انه فليكن المزج العلم بمصطلحه فيه والكلمة قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورين والاقاوا وأورد عليه ان نسبة الارادة ايضا الى الكل سواء فلا بد من تعلقها بالخصوصية من مزج ويتسبب بان تعلق الارادة لا يتوقف على مزج بحكم بداهة

هذا العلم والقدرة
منها لا يكون
مأذرة في تعيين
وأورد الشارح
على غير صيغة
ما عند المراجع
تقاس صفة العلم
عدم العلم
الشع بالاطلاق
القوة بمعنى
موجودة منافية
الصفة في الثانية
على هذا القدر
يشهد به قوله
ينكشف السمع
حالة أتم حين
فلم انما صفتان
والكعبين بل هو
والأختان اثبات
وأنه دونه من
كف عن البحث
ان العلم بها
دام المحسوس
تتأهل المحسوس
للتوهم في المحسوس

العقل المالكه بان الهارب من السبع لا يريد احد الطريقين المساويين من كل وجه لرجوع وكذا العطف
 لا يريد احد القديسين المستويين من كل وجه لرجوع وحيثما ذكر تنبيه على الرد على من يزعم رد
 الحدوث لجعلها من الصفات الازلية وربما لعددها من صفات لا هو ولا غيره والصفه القديسه
 لا توصف به ورد كونه امرا بانها ذكرت متجانسه لصفه الكلام فلا يندرج فيها ما هو تحت صفه الكلام
 ولا يلزم من جعلها سلبا انه يلزم ان يكون الحرف قادرا لاتصافه بتلك السلب لان الحرف افعال
 مطلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولا انه كيف يكون هذه السلب مرجه وهي بالنسبه الى
 الكل على السواء لان هذا القائل اثبت المثبت فليكن هي المرجه وما ذكره ان ارادته متسا
 فعليه ان ليس بمكره ولا ساء ولا مطلوب ذهب اليه التجار ولم ينص على ارادته ففعله وفعل
 غيره وما ذكره ان ارادته فعل غيره ان امره ذهب الكعبه وعنده ارادته فعل العلم بالمصلحة كذا
 في المواضع فني ما ذكره خلط مذهب بمذهب وتحرير ما ذكره في بيان كونها امرا ان لا يخلو ارادته
 بفعل الحرف لكان الفعل عند واقعا غير قدرته على التركيز فيكون امره امرا باليدخل تحت قدرته
 وهذا الاستدلال مبني على ان هذا الزعم لا يجوز تحت الارادة تعا ولو كان مجوزا لم يصح منه
 هذا الاستدلال فمن قال الملازمه في قوله ولو شاء لوقع غير سلبه عند فهم لكن الكلام على التحقيق
 لا يحصل الكلام وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في الخلق وكذا العدول عن لفظ
الرزق الى التزريق مع داعي مناسبه للتخليق فهو صفة ازلية عبر عنها بالنظم
 بالقرآن المركب من الحروف وصف القرآن بالمركب من الحروف تقرحيا بما اراد من القرآن من اللفظ
 لانه مشترك والتعبير عن الصفة الازلية ليس مخصوصا بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث
 القدسية الآية لما كان بحث الكلام اخص بالقرآن فخص الكلام به وظاهر كلامهم ان الصفة الازلية هي
 المعاني القرآنية المبرع عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وامثال اليه قائمة
 بذات تقابل القائم به العلم بهذه المعاني او قدرة التعبير عنها واظروا انها ما راجع الى صفة العلم كما
 قيل او الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا يكتف بها البيان بل ينبغي ان يقال
 اما هو ويعترف بان له كلاما قاطنا بذاته لا يعرف كيف قام بذاته وذلك انه كل من يأمروا
 ويجبر كما ذكرنا في التثنية على سبيل التمثيل والافان ان لا ينحصر في ذاته النداء والاستنهام من قبل كلام
 تخاضت اقسام بل منتهى التعجب والتمني والترجي والقول بالانتمنى والترجي لا يسمع منه
 بوجوب نفي الاستنهام ايضا من دفع بان القرآن نزل على لسان العباد ثم يدل على العبادة

او الكتاب

كلامه في بيان ان القرآن ليس بخلق من الخلق بل هو كلام الله تعالى
 لا يوصف بالصفات التي يوصف بها الخلق بل هو كلام الله تعالى لا يوصف بالصفات التي يوصف بها الخلق

او الكتاب او الاشارة لادلاله على المعنى الذي يجده التجار والامراء الناهي الكتاب بل بعبارة انادها
 الكتاب وهو غير العلم بل المعنى الذي يجده التجار غير العلم والذي يجده الامر غير الارادة ولذا
 التثنية اثبات الاول بذكر الجبر وفي اثبات الثاني ذكر الامر فلا يرد ان معياره الاخبار للعلم لا يفيد معياره
 الكلام مطلقا للعلم وان معياره الامر لا ارادة لا يكفي في معياره مطلق الكلام لها ولم يذكر ما يدل على المعيار
 في النهي وهو ان المعنى الموجود في النهي غير الكراهية لانه قد ينهي عما لا يكره كما ينهي عبده عن شيء ولا يكره
 انتهائه قصد الى اظهار عصبية اعتمادا على المعرفة بالمعيار لا يقال جرى على ان النهي هو كلف الطلب
 فالنهي ايضا كالامر في ان فيه ارادة فعل لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله في
 وفيه ما فيه تأمل تعرف وما يقال ان ما ذكر لا يدل على معياره الكلام للعلم المطابق للعلم المطلق اذ كل
 عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به بالفروقة على ان لا يتم في شأنه وتاويله
 الغائب مع الشاهد لا يفيد ليس بشيء لان معياره الكلام النفس يجعل الامر القائم بالنفس في صورة
 الاخبار امتدادا منقول الخبر وينكر ان يكون هناك امر ورايه حتى يسمى كلاما نفسيا ولا يجعله
 الخالي عن الاعتقاد واذ اثبتنا ما راء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فلم يبق وجه لانتكار الكلام
 الذي ثبت في شأنه بالتواتر عن الانبياء فلا يحصل لقوله وقيل الغائب على الشاهد لا يفيد ادبي
 اثبات الكلام بالتمثيل بالتواتر والمقصود من بيان معياره الكلام النفس العلم والارادة ان لا يبق
 لتفهايت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطراب والتأويل مجال نعم ما ورد على ما لم يندل
 على معياره الامر لا ارادة من انه لا امر هنا بل صفة الامر فقط من غير تحقق حقيقة قوي ويجري
 مثله الاخبار بما لا يعلم من انه ليس هنا الامر بل لفظ الخبر من غير حقيقة على ان يرد انه لو لا
 ان الامر يستند على ارادة كيف يعجز عن ضرب العبد من يأمره بالا يريد للتلايم فيقدر ان لا
 ان ينهي من مخالفة امره ان خالت ما هو يريد لا يندرج في حيزه اذا وجه للضرب حين العمل بما وفق
 ارادته التي زورته نفس مقالة ام قامت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال
 به ويقول صاحبك نظر لجواز ان يكون عبارة عن الالفاظ الخيلية المرتبة في النفس والدليل
 على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة فيه بحث اما اذا قلنا المقولة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام كيف
 يعتقد الاجماع مع مخالفتهم وبكم دفعه بان ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع
 الامة على انه متكلم فقولهم ان متكلم معقول للاجماع وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به كليات
 في تحقيق الخلاف بيننا وبينهم المقولة من قوله ودليلنا ما مر ان ثبت للاجماع وتواتر النقل عن الانبياء

من ان الغرض من هذا الكلام هو الاشارة الى معنى ما يستفاد من كلامه في
 وفي الاصل من ان الارادة هي صورة ما اخبر به بالفروقة على ان لا يتم في شأنه وتاويله
 فلا يثبت كلامه في نفسه معياره لانه في النفس ما ذكره فيكون فاعلا له
 من كون الغرض من هذا الكلام هو الاشارة الى معنى ما يستفاد من كلامه في
 في خبره لا يعلم انه صرح به السيد السند قدس سره وهو ان شاء الله

فانه قيل هذه اقسام الكلام ان معارضة على كونه الكلام صفة واحدة في حد نفسها متكررة عند حدوث تعلقاتها وتفرعها ان ذلك باطل لا يستند له
الجنس بدونه انواعه وذلك لان الامر والنهي والخبر والتمني والامر والنداء امور متميزة في حدود انفسها وادق اقسام من
وهو من جنسها والجنس لا يحدد الا في جنس شئ من انواعه فلو وجد الكلام في الازل بدون ان يوجد هذه الاقسام يلزم ان يوجد الجنس بدون انواعه وهو محال
فتعين ان يوجد هذه الاقسام في الازل فلا يكون الكلام صفة واحدة متكررة في الازل والخبر والامر والنداء المتعلقات الحادثة وقوله قلنا محذوراه
حاصله منع لقوله والجنس لا يوجد الا في جنس شئ من انواعه مستندا بانها ليست انواعا حقيقية للكلام صفة يلزم ما ذكرتم بل هي انواع اعتبارية تقدر
كجيب تعلقات بالاشياء فيجوز ان يوجد جنسها بدونها ومعها ايضا فتدبر

كل منها في نفسها فالواجب ان يقال وادليل على تكرر شئ منها ولا يذهب عليك ان تعدد صفة
الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كونه شئ والدفع واحد وهو انه تعدد الكتب
بتعدد تعلقات صفة الكلام فانه قيل هذه اقسام الكلام لا يعقل وجوده بدونها
اعلم ان ما تقدم من كونه صفة الكلام واحدة في نفسها متكررة باعتبار التعلق ذكر ابن سعيد
من الاشاعرة حيث قال الكلام في الازل ليس متصفا بشئ من الاقسام الخمسة انما يصير احدا
فيما لا يزال واراد عليه انها انواعه فلا يوجد بدونها واجيب بنعم ذلك في الانواع الاعتبارية
كأنه الكلام فان الاقسام الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر ان ما قيل ان يلحق بصفة حقيقة
الجواب فلا وجه لاراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق ان التقدير طارط
التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام في الازل
وهنا ابحاث الاول ان هذا السؤال لا يحضر الكلام بل يحضر في القدرة والعلم وغير ذلك والكا في
ان ما ذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلا يمنع وجودها وانما يلزم من وجوده وجودها وجود
الخاص بدونه العام والثالث ان توجب السؤال لا يحضر بتقدير كونه التعلق غير ارضى بل يتجه
مع كون التعلقات ازلية بان يقال كيف يكون صفة الكلام في نفسها غير امر وانتهى ولا خبر ولا يمكن وجود
العام بدون الخاص والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظ بالنفس
فان الكلام اللفظ لا يخرج عن هذه الاقسام واللفظ لا يحمل الاقسام انواعا لصفة شخصية ما لا يقدم
عليه احد بل لا يحمل المأخوذات بالاعتبارات اقسامها للتحقق فلا يحضر في سائر الصفات وعن الثاني
بان الاقسام المذكورة على سبيل التمثيل ولخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدونه اعتبار
من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يمتد في الازل خاليا عنها وعن الثالث انه لو راد السؤال
لا وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو حصل التعلق ازلها يوجد
منه ايراد السؤال عليه والجواب عنه وذهب بعضهم الى انه في الازل خبر فيكون واضحا
في الازل غير خارج من الاقسام وفيه ان الاخبار متعددة فلا يثبت وجود خبر ما لم ينتف
التعدد عن الخبر وذلك بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا يحضر الابطال
بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار من تحتها القواب على النفس والعقاب على الترك
هذا لا يشمل امر النذب لان ليس فيه الاخبار من العقاب على الترك وكذا في النهي التزمه
لاخبار عن العقاب على الفعل ولو كان في استنهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة

كان

كان فيها ايضا اخبارا بالتحقق القواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركها وتكون
النداء للطلب الاجابة مخالفة للثبوت لطلب الاقبال ولا يخفى ان ما ذكره لو تم يجعل الامور الخمسة
خبر في الازل وفيما لا يزال ولا يخفى بكون خبر في الازل واختلاف هذه المعاني فزور ووكيل الاتحاد
مصادم للضرورة على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر باجماله الصدق والكذب دون الاقسام
الاربعة لتجلى على الاختلاف ومن البين ان يستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم
ليس كون الخبر طلبيا او ما من كون الطلب خبرا اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي
عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظ حصل يتصرف في الكلام الخبر فقولنا اخبر
حصل من تصرفهم على ما في محلها وفعلنا وهذا يخرج جعل الطلب راجعا الى الخبر
فانه قيل الامر والنهي لا ما مورومنها من هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام ومرفقة
ما ذكره المصنف فيها فلا يلحق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار ايضا سفره عند
عدم مخاطب والجواب التحقيق من هذه الشبهة ان الشبهة انما يلزم في الكلام اللفظ دون
والكذب المحض لا لا يتقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي ان المحضا ان لا زمان قبل
زمان التكلم فيكون الاخبار بطريق المستقبل ايضا كذا في محضا ان لا زمان بعد زمان التكلم ايضا
اذ لا انقضاء للتكلم فقط النظر على الماضي لقصور معرفة القاض وكما يلى الجواب بان الامر في الازل
لا يجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به يمكن به الاجاب جيبه تعلق الامر فليكن
الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المأمور به واهلية والرجل يحتاج الى تقدير الاين واسه
مع يعلم المأمور في الازل ولا يحتاج في امره الى تقدير في الماضي بالامر قبل الوجود لا يقال امر الرجل
قبل وجوده الاين لعدم وثوقه باوراك الاين فليس في امره قبل الوجود سفر واسه تقدير رك
المأمور فلا وجه لامر قبل الوجود لاننا نقول لا يمكن امر مع الازل لا متناع قيام الحوادث بقاء
الامور والراد بالانصاف الارمنية الانصاف بالواقع فيها وهو ظاهر ولا عرج بآية
الكلام النفس القديم حاول التنبيه على ان الزمان يقع بعد اثبات ازلية الكلام حكم بازلية الزمان
تنبيه على اطلاق الزمان على الكلام النفس اذ لولا اطلاقه على الكلام النفس لم يصح في الحديث
عنه وهذا النوع ان ينفرد من هذا ان جمع الزمان مع كلام الله للتنبيه على التوافق والتشهاد
من قوله وعقب الزمان بكلام الله انه جمعها لان في الحديث عن الزمان ينبغي ان يكون بالقبير
عنه بالكلام لا بالزمان ولا يخفى ان ما ذكره تكلف اذ ينبغي في التنبيه على الاطلاق على الزمان ان يقول ويطبق

والمشقة من الالف
والشدة من الالف
والشدة من الالف

الزوان على الكلام النقص وأوجه اثبات عدم الحروف لهذا الغرض وتقول بعد اثبات منته الكلام
الاولية اثبت ان الزوان غير مخلوق الا انه عقبه بكلامه لما ذكره الشارح او قصبا عما جرى الكلام
على وفق الحديث او فنقل به على طريق نقل الحديث عن القواعد او لما ذكره الشارح وما يكاد يتمكده الخبايا
لعدم الكلام من اجمال الاشاعة على ان الزوان غير مخلوق ووجه الدفع ان الزوان بمعنى الكلام النقص والاشارة
قوله والزوان كلام اسحق غير مخلوق اقتباسي قيل وجه بناء الكلام للفظ من الزوان شيوع فيه على عكس
كلامه قلت وايضا التواضع والتواضع المتعلقة باللفظ دون المعنى فهو كما فرأيه العظيم قوله
باسم العظيم يحتمل القسم في خلاصة الطيبي نقلا من الصفا ان هذا الحديث موضوع والآراء النورية
والمعترلة لا القائلون بالحروف والقائلون بالقدم لا ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الخبايا والمعترلة
وترجمة المسئلة بمسئلة خلق الزوان يناسب كلام المعترلة والكتاب بكلام الاشاعة مسئلة عدم
خلق الزوان والركيل لم يسبق مرثيا مجموعا على سبقه موضع ان ثبت بالايجاع وتواتر النقل ان متكلا ولا
معنى له سوى انه متصف بالكلام في موضع اخر انه يتبع قيام الحوادث بذاته وان لم يكن يتبعه ما هو
من التاليف بين الحروف فانه مطلق التركيب الجاهل للنقوى في النطق كيف انتفى في التنظيم
بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة للدلالات متناسبة المعاني وهذا انما يكون
الى الكلمات والجمل وكون التاليف والتنظيم من سمات الحروف بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء
فيكون محتاجا لحدوثها وانزالها والتزليل بموجب الانتقال من مكان الى مكان والاسفل والحادثة
وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات العرب وموضوعا فهو كونه نصفي يوجب كونه
والاستعمال حادث فكذا هو موصوفه ان محل الحادث حادث وكونه متصفا حادث فيوجب حدوث محله
وكونه مجزأ حادث لانه يحدث بالقياس الى التحدوي ومحل الحادث حادث وقوله ان غير ذلك إشارة الى ما سبق
من انه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه متقضى وجزء مسبق بالتقضى ولا يخفى ان بعض ما ذكرنا انما يكون من سمات
الحروف لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل ايجاد الحروف
والاصوات في محالها من البني وجبريل وقوله وان لم يقرأ به وان لم يقرأ به ولا وجه لغير الزواة التي
ينقصه كلمة الوصل والآخر ان الضمير الى الحال واللوح المحفوظ يعني ان اسحق متكلم بمعنى خالق الكلام في محال
وان لم يقر تلك الحال متكلما به فيستوى علاقته اطلاق المتكلم عليه في لانه لو كان كذلك يكون سببا للمكلم وكون
المتكلم من قام به الحركة لانه يوجب كون المتكلم كذلك للقطع بان المتكلم يستعمل فيحصل الصوت فكيف
في الهوا والخلق المتكلم عند التحقيق بمعنى حصل الكلام في محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام المتكلم

لا بد من

والمشقة من الالف
والشدة من الالف
والشدة من الالف

والمشقة من الالف
والشدة من الالف
والشدة من الالف

ولا بد من اطلاق المتكلم الخارج في هذا المعنى على الهوا والخلق الابيض والتمكن الا غير ذلك لانه ليس حال ما عدا المتكلم
من نظائره مثله وتفسيره لافاض المخلوقة على اصل المعترلة من كونه العباد خالقة لافاضهم والافضل عرض مخلوق
له في عند الاشاعة والاولاه يقال لهم وصف الباري في المشتق من الافاض المخلوقة له اذ لا بد من اطلاق
الابيض بهذا المعنى انصافه في البياض بل بايجاده ومن اقوى شبه المعترلة انه كانه لما ذكره بوصف
الشبهة بكونها اقوى لما وجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من فالاولى واقوى شبه المعترلة وفي
قوله انكم متفقون على ان الزوان ليس لما نقل اليها نظر لان ابا حنيفة واتباعه منا على ان الزوان علم لا نقل اليها
بين دفع المصاحف فتواتر اسوى باسمه الرض الرقيم او اللى السور لكن النظر لا يفرقنا بل ويمكن ان يقرر
الشبهة بوجه اخر وهو انكم متفقون على ان الزوان متقول اليها بين دفع المصاحف فتواتر اسوى باسمه الرض الرقيم او اللى السور لكن النظر لا يفرقنا بل ويمكن ان يقرر
يتبع على الصفة القائمة بذاته في بياضه او لكونها من سمات الحروف فلا يصح جعل القرآن الكلام النفس من
يصح الحكم عليه بان غير مخلوق والآشادة الى الجواب بقوله وهو انما يمنع الاستلزام ان جعل كونه مكتوبا في المصاحف
حقيقة وانما يمنع بطلان التلويح ان جعل مجازا فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجازا ولا
شارة اليه فكيف يكون شارة الى الجواب بل هو القاء الشبهة لشبهة قلت يشهد الى التجوز ومنه كونه غير
حال فيها فانه لم يتم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا اما جملة معطوفة على قوله والزوان كلام اسحق غير مخلوق واما
جملة حاله من المستكن في غير مخلوق وقوله تحفظ في قلوبنا الى الغايات فجملة الاول ان يكون ذهنية ليلام
التحقيق الذي سيدرك من الوجودات الاربعة اذ ليس وجود الشئ في ذهن باللفظ المحمل ونفي الحلول في
الحلول بالحقيقة فلا فرق بين الحلول والكتابة والساعة والزواة في النفي والاثبات فانه الكل من حقيقة
وتمثيت مجازا فاما هو البيان من الفرق لا وثوق عليه وحقيقة ان الشئ وجودا في الاعيان يريد
بالشئ الموجود في الخارج لا شئ الوجود والذهن فلهذا صح اثبات وجودات اربعة للشئ على الوجه الذي
ولا ينافيه قوله وجودا في الازمان لانه وجود مجازي كاشع عند من يذكر الوجود الذهني ووجود حقيقي
كالوجود في الاعيان عند الحكم وشدة من المتكلمين اعلم ان قولهم ان الشئ وجودا في الاعيان ليس كقولهم
وجودا في الازمان فانه وجودا في الاعيان معناه انه واحد من الاعيان سمي الوجود المجازي عينه لا غير
الموجودات لا يقال لا شئ الناس عينها والوجود في الازمان معناه حضوره في ذهن من الازمان
ومع الوجود في العبارة ان العبارة تتميز بها عن الايقار ببيانها لان الوجود مميزة عن الايقار وكذلك
في الخط فخصيص الخط اياها بالبيان فحين يوصف الزوان بما هو من لوازم القديم هذا الذي عليه
شبهة المعترلة متوقع عليه يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفس بهذا الامر مجازي فكما يوصف الزوان

والمشقة من الالف
والشدة من الالف
والشدة من الالف

والمشقة من الالف
والشدة من الالف
والشدة من الالف

34

وله أيضا المعنى المحض - ان معارضة على كون اللفظ كلاما - مجازا في النظم المتداول وتقرر هان مقال لولا
المعنى - كلاما - حقيقة ان المجاز والتخدير انما يتصور في النظم المتداول لا في لغة العرب - اما المعارضة والاثبات
المعارضة فانه قد رتبهم من ترتيب الالفاظ المحببة الالفاظ الدالة على معنى دقيقة زائفة في المعاني الاولى لكن الالفاظ
ثم اعلم ان معنى المعارضة المذكورة على ان اللفظ حقيقة واحدة شخصية قد رتبها كاهو مثل الاشياء ومذكور في كتابه
حقيقة وانما قد يكون المدلول لهذا اللفظ حقيقة هي الصفة القدرية الشخصية لا يمكن التخدير باللفظ حقيقة لان ما
وهذه المقدمات سلمت عند الاشعار فالمعارضة بمسلماتهم فلا ريب ما قبل ان تلك الصفة القدرية عبارة عن المعاني المتماثلة
لا يتصور من العرب تنسيق المعاني على وجه يبلغ رتبها في البلاغة وان لم يكن قد رتبها مثلها فليكن من
الى التأويل ولكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمالك اختص باسم الكبير اى كليم الله فان طبعك
الذي يملك على ما في الصحاح وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكليم على ظاهرهم واما الحاجة الى هذا الوجه
او الى ما قبل من ان خص باسم الكليم لما سمع صوتا دالا على كلام الله من جميع الجهات على خلاف المعتاد
فكان سمع من الله الذي سخن كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاد ومن وافقه من الشيخ ابي منصور
ومن تابعه فان قيل لو كان كلام الله حقيقة في اللغة القديمة مجازا في النظم المتداول لكان ينبغي ما يدل عليه
ما ذكره توجيهه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاد من ان كلام الله محمول على المجوز والاطلاق كلام
الله على الصوت الدال عليه مجازا لو كان حقا لسمع نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي للفظ
المعنى المجازي فيقال الاسد مجازا في الرجل الشجاع لانه يصح ان يقال الرجل الشجاع ليس بلسان مادام
في موضع الجواب سليم للشبهة من ان هذا التعجيب على خلاف التحقيق والتحقيق مشترك كلاما بين
اللفظ والمعنى ولا ينبغي ان على تقدير الاشتراك ايضا يثبت ان ينبغي ان يصح ان يقال ليس النظم المنقول المعجز
الفصل في السور كلام الله لا يصح نفي احد معنيي اللفظ المشترك عن الاخران تبانيا الا ان يقال يصح
نفي المعنى الحقيقي عن المجاز بلغة الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمعنى بجلال المشترك
فانه لا يصح نفيه من غير ان يثبت قرينة على ان المراد بالمعنى معن والمعنى عنه معنى اخر وما وقع
في عبارة بعض المشايخ من ان مجازا ورد عليه ان هذه فيكون منعقدا في اللفظ من مجازا في المعنى لا
مشتركا واجيب بانه لا يكفي في النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد من كون المعنى الاول مجازا واثبت
انه لابد من الاشتراك من عدم ترتيب الوضعين ووضع اللفظ له وتسمية دلالة على الكلام النفسي
للعلاقة كما يشعر العبارة بل ان الاستعداد باللفظ ووضع اللفظ له وتسمية دلالة على الكلام النفسي
وذهب بعض المحققين في شرح المواقيت اعلم ان المصنف مقالة مفردة في حقيقة كلام الله تعالى
على وفق لما اشار اليه في الحظية ومحصلها ان لفظ المعنى تارة يطلق على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائل
بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب ان المراد من مدلول اللفظ وحده وهو
القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالة على ما هو كلام حقيقي مع مرصوا بان الالفاظ احاد
على مذهب ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسد كعدم
من المدلولية ما بين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلاما اسع حقيقة وكلمه المعارضة
والتخدير بكلام الله الحقيقي وكلمه كون المعجز والحفوظ كلاما اسع حقيقة الى غير ذلك مما لا ينبغي على النظم
في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على ان اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده اعراسا

[illegible]

و اما لا يطيق الخلق الاطلاع من قام
فلا حياء عليه فلا طاهر فلا طاهر
واصفاع اه علم ان الله

ملح و ملح
ملح و ملح

ط
فمن من حصول الخلق
والاذا ان تريا والصورة
والموت اما لا غير ذلك
فلا يكون له ذلك الخلق الذي بعد غيب العباد الخلق
فلا يكون له ذلك الخلق الذي بعد غيب العباد الخلق

الحمد لله الذي جعل العلم سبيلا إلى النجاة والهدى
والعلم هو نور القلب والروح والروح هو نور
العلم والروح هو نور العلم والروح هو نور العلم

وعدم الجواز العقلي ممنوع يمكن دفعه بان ان اريد ان يلزم جواز اطلاق الاعراض في الجملة انما عارض
 من لا يقول بالتوقيف مع ان اطلاق بالحل عند الكل من ان تكون كل جسم قائم به دون تكوين
 العرض فانه لا يقوم العرض لا متناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض ايضا قائم بالجسم فالواقع ان يقال
 تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى ان هذا ايضا لا يكون من صفات تكوينه ولا يزيد الصفات
 على السبعة ولا يلزم كون كل جسم جالسا مكونا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين ان التكوين الموجود
 لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين والحاصل في الازل هو مبداء الخلق
 فان قلت فعاد الكلام في تسمية الازل خالفا لم يثبت له الخلق كان مجازا من غير تعدد الحقيقة
 قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الى الالباب الى المخلوق كان الحقيقة متعذرة ويجب المبدأ الى الخلق
 وهذا علم ان مبنى الدليل الثاني ايضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذر الحقيقة فيقول
 ما قيل كان اريد بقوله ومبنى هذه الأدلة ما بعد الدليل الثاني او مبنى الامر على التقلب هذا وان كان مبنى الادلة
 على كون التكوين صفة حقيقية مبنى الدعوى ايضا عليه ومبنى كون الامانة تكوينا ومبدأ ارادة وقوة تامة
 الموت صفة وجودية ضد الحياة على ما في المواقف من ان قيل الموت كيفية وجودية يخلطها الشيء الى نوع
 ضد الحياة لقوله في خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا في الوجود والجواب ان الخلق التقدير دون
 اليجاد واما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو
 المنع الذي يجده في الفاعل وبه يتعارض عن غيره وبه يرتبط بالفعول وان لم يوجد بعد وهذا المنع يعم الجواب
 ايضا بل يقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة اخرى وفيه ان الواجب
 الصفا الى التكوين احتياج التكوين الى تكوين وهم جرا ونحن نقول كما ان يثبت للواجب صفة سمع وعبر
 ينبغي ان يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الفرب وارادته من افعال الالات بها يتحقق الفرب
 وهو متضمن عن الاله لكنه يناسب ان يكون له صفة ينوط بها الاثر فيقوم مقام الجوارح في غير مكان كونه
 سمع يقوم مقام السامعة في غير هذا وقوله لا دليل على كونه صفة اخرى سوى القدرة والارادة فينبغي
 ان مبداء الخلق هو القدرة والارادة لا غيرها وليس كذلك اذ ابد من العلم ايضا ولما استدلال
 القائلون بحدوث التكوين بان لا يتصور بدون المكون كالفرب بدون الفروب بغير استدلال وجود
 المكون لان الفرب يستلزم وجود الفروب الآن وجود الفروب متقدم على وجود الفرب
 بخلاف المكون فانه متأخر عنه التكوين فلا يخفى ان لو كان التكوين مع المكون كالفرب في الفروب لا يستلزم
 في وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين القديم والاشارة الى الجواب
 بقوله

هذا هو الجواب
 على ما ذكره في
 التكملة

الكل

بقوله وهو ان التكوين تكوين العالم والكل جزء من اجزاء الازل بل لوقت وجوده باعتبار ان ينفيد ان
 التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم وكل جزء من اجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة
 بامور متعددة في اوقات متفاوته فيعلم ان المتعلق بالزمان هو المتعلق دون نفس التكوين والحركة
 صفة التعلق وعدم وضوح عبارة فيما قصده قال اشار الى الجواب بكثرة الاشياء ولا يخفى ان تكوينه
 للعالم ليس التكوين لكل جزء من اجزائه فالاولى لكل جزء من اجزائه بدون العطف على الابدال والالام وقوله
 لوقت وجوده زائدة او ممتدة في واظهر ان قوله وهو تكوين العالم كاشرة لما انه لا تكثر في التكوين وانما
 تعدد بتعدد التعلق والى ان متعلق بالعالم لا بصفاة والا احتياج التكوين الى تكوين اخر وهم جرا
 والى ان متعلق بكل جزء من اجزاء العالم لا كما يتوهم الفلاسفة من تعلقه بالعقل الاول فقط ولما استناد
 باقي المكنات الى العقول واظهر من ان دفع ما يورد ان تكوين الشيء ان كان في حال العدم لم يمتنع اجتماع
 الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لم يمتنع تحصيل الحاصل منه دفعه بان تكوينه حال حدوثه فثبت
 حال الحدوث وسلطنة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق على شار اليه من ان التكوين حال
 الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم واجزائه و
 تقييده باضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي يتعلق به التكوين مع عدم
 التعلق فلا يظهر ما قيل في ان نسب بالحق ان التعلق قديم كالنكون والمكون حادث بان تعلق في الازل التكوين
 بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين وكونه هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على
 ان المخصص ليس الاسم لتقدم قدم المكون من قدم التكوين بسند ان يلزم من قدم الارادة وقدم القدرة
 قدم المقدور واما جعل العلم بسندا لذلك فغير ظاهر ان تعلق العلم قديم لانه متعلق بالاشياء في الازل
 الا انه مراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان العلم متعلقا بغيره بعد سوى التعلق الازلي به
 وما يقال قيل ان جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منه الملازمة في قوله فلو كان قديما
 لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعترضنا قوله وان تعلق فاما ان يستلزم له وحاصله ان الترتيب قديم
 ان التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه صريح على انه لو جعل الجواب الراسخ الخ في الترتيب قديم
 والحق انه من استلزام التكوين قدم المكون ان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين
 قديما او حادثا والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه ينبغي به المنع
 ويتضح الملازمة وفيه نظر اخر وهو انه المنع لا يفران لا يمكن حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم
 الحدوث واظهر ان المراد ما يقال في بيان بطلان استدلال قدم التكوين قدم المكون من ان التعلق

وهذا الاشارة ان هذا العلم القديم
 ان التكوين القديم هو التكوين
 المتعلق بالعالم وكل جزء من اجزائه
 فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة
 بامور متعددة في اوقات متفاوته
 فيعلم ان المتعلق بالزمان هو المتعلق دون
 نفس التكوين والحركة
 صفة التعلق وعدم وضوح عبارة فيما
 قصده قال اشار الى الجواب بكثرة
 الاشياء ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس
 التكوين لكل جزء من اجزائه فالاولى
 لكل جزء من اجزائه بدون العطف على
 الابدال والالام وقوله لوقت وجوده
 زائدة او ممتدة في واظهر ان قوله
 وهو تكوين العالم كاشرة لما انه لا تكثر
 في التكوين وانما تعدد بتعدد التعلق
 والى ان متعلق بالعالم لا بصفاة والا
 احتياج التكوين الى تكوين اخر وهم جرا
 والى ان متعلق بكل جزء من اجزاء العالم
 لا كما يتوهم الفلاسفة من تعلقه بالعقل
 الاول فقط ولما استناد باقي المكنات
 الى العقول واظهر من ان دفع ما يورد
 ان تكوين الشيء ان كان في حال العدم
 لم يمتنع اجتماع الوجود والعدم وان
 كان في حال الوجود لم يمتنع تحصيل
 الحاصل منه دفعه بان تكوينه حال
 حدوثه فثبت حال الحدوث وسلطنة بين
 الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان
 والحق على شار اليه من ان التكوين حال
 الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله
 لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى
 العالم واجزائه و تقييده باضافة يدل
 على توقيت التعلق وحدوثه لا على
 توقيت الوجود الذي يتعلق به التكوين
 مع عدم التعلق فلا يظهر ما قيل في ان
 نسب بالحق ان التعلق قديم كالنكون
 والمكون حادث بان تعلق في الازل
 التكوين بوجود الحادث في وقت معين
 فوجد على طبق تعلق التكوين وكونه
 هذا البيان تحقيق ما يقال بناء على
 ان المخصص ليس الاسم لتقدم قدم
 المكون من قدم التكوين بسند ان يلزم
 من قدم الارادة وقدم القدرة قدم
 المقدور واما جعل العلم بسندا لذلك
 فغير ظاهر ان تعلق العلم قديم لانه
 متعلق بالاشياء في الازل الا انه مراد
 تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان
 العلم متعلقا بغيره بعد سوى التعلق
 الازلي به وما يقال قيل ان جواب
 استدلال القائلين بحدوث التكوين
 وحاصله منه الملازمة في قوله فلو كان
 قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم
 انه اعترضنا قوله وان تعلق فاما ان
 يستلزم له وحاصله ان الترتيب قديم
 ان التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان
 الامر فيه صريح على انه لو جعل
 الجواب الراسخ الخ في الترتيب قديم
 والحق انه من استلزام التكوين قدم
 المكون ان تعلق التكوين به يستلزم
 الحدوث سواء كان التكوين قديما
 او حادثا والجواب المشار اليه بقوله
 وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث
 على وجه ينبغي به المنع ويتضح
 الملازمة وفيه نظر اخر وهو انه
 المنع لا يفران لا يمكن حدوث
 التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم
 الحدوث واظهر ان المراد ما يقال في
 بيان بطلان استدلال قدم التكوين
 قدم المكون من ان التعلق

يستلزم الحدث فيه نظري انظر الاماكن الش
 مستلزم قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم من الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث ان عدم تصور
 التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما قدم التكوين سواء كان الصانع مختارا او موجبا
 ومن ههنا يقال ان من اثبات اختيار الصانع كذلك قيل ان من المراد بالحادث ما لوجوده بداية وبالقيم
 خلافا وفيه نظر ان مجرد ان الحادث عند ما لوجوده بداية لا يوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم
 ورد قدم شئ من اجزاء ما لم ثبت ان اضافة التكوين الى كل جزء من العالم يوجب الحدث بمعنى ثبوت
 البداية للوجود وانما ثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار لا يقال الرد يحصل تخصيص تكوين كل جزء من
 سواء ثبت الاختيار كذلك او لا انا نقول فليكن وقت وجود البعض ازال والحاصل ان
 الجواب عن الاستدلال و اراد بالصفة الاضافة ما لا ينفك عن الاضافة والا فكون الغريب نفس الاضافة
 ممنوع و اراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لا يستلزم الاضافة وذلك ان الغريب لم يسم لما قام بالاداء
 مأخوذا عن الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين لم يسم لما قام بذاته مع قطع النظر عن تعلقه
 لكن المشهور من الصفة الحقيقية ما يقابل الاضافة وما وقع في عبارة الشافعي هو تفسير باخرج المصنف
 من العدم وهو غير المكون عندنا المكون لم يسم مفعول لا ينفك عنه بيان الشافعي ولو كان المقصود
 الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ونقول ليس الخارج تكوين بل هو
 امر متعلق ينفي ان يقال وهو غير المكون لم يسم فاعل ان من يشبه يشبه زائد اسم المكون قائما لا زائدا
 المكون لم يسم مفعول واظهر ان المراد ان غير المكون من حيث انه يكون يمين غير التكوين القائم بالمفعول المقصود
 به الرد على ابي الهذيل حيث جعله قائما بالمكون لم يسم مفعول وجب عليه بان الفعل غير المفعول لا يضر
 مع المفعولية وبانه لو كان نفس التكوين لزم ان يكون له والمراد بقوله عندنا جمهور الفلاس بالتكوين
 لا المتكامل فان جمهورهم لم يقولوا به وروى ان لا يكون له خالقا ومكونا واحدا ان جعلها وجهين باعتبار
 جهتي الرفع والاوان قال وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا ليظهر تفرع قوله فلا يصح القول
 بان خالق العالم وكون التكوين عين المكون انما يستلزم ان يكون خالق السواد لسواد ان التكوين الذي
 هو عين السواد قد قام به ويستلزم ايضا كون خالق السواد سوادا وانما يستلزم كون هذا الخالق
 السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به وكونه الوجه تنبها على بداهة تباين
 الفعل والمفعول بانه في كون احد الوجهين تباين الفعل والمفعول بالضرورة وايضا لم يجعل المفعول بداهة
 المعيار بل نفس المعيار فينبغي ان يقال وهذا كله تنبيه على تباين التكوين والمكون كون الحكم ضروريا واما دليل

في قوله ان المكون قديما
 في قوله المختار
 في قوله لا ينفك
 في قوله لا يضر
 في قوله وجهين
 في قوله بداهة

ما ذكره ان كماله على ليست صلة للتبني والتقدير وهذا كله تنبيه على تباين التكوين والمكون بانه على الحكم
 تباين الفعل والمفعول ضروري وبعد فيه بحث ان بداهة كون الفعل مفعولا لا يستلزم بداهة كون
 التكوين مفعولا للمكون ان بداهة القانون لا يستلزم بداهة الزرع المدرجة تحته فيجب ان يحمل قوله ان
 الحكم تباين الفعل والمفعول ضروري على ان الحكم بتباين كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري وقوله امثال
 هذه المباحث الظاهرة هذا البحث يقع تحت اتحاد التكوين والمكون والظاهرة قوله بل يطلب الكلام بل يطلب
 الكلام وكما راجع الامر له ادنى تمييز ولا يقتصر الواجب على ان يطلب الكلام العلماء والرسائل بل يطلب
 يصلح محلا للترافع بل يجب ان يطلب الكلام كل ما قل محل يصلح ان ينسب اليه وكون التحقيق ان الاجاب تعلق
 القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما ان مع تعلق القدرة
 كذلك مبني على انما واجب حين تعلق الارادة لا تعلق القدرة التامة على وقوعها ولهذا لا يجب بارادتنا
 ان ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة ولا يعلق كثر القدماء ان كان عنه بد والمراد بالمعيار المنفك
 بعضها عن بعض كذا ذكر الشافعي وجه التكرار تأكيدا وتحقيقا تنبيه وقوله تخصيص
 المكونات يوم دون وجه لان الاوافية تخصيص المعدورات ان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة في
 اثبات صفة الارادة له في محالة الفلا سفة كونه موجبا في كونه ذاتا بحثا لصفة لا ايضا والقول
 بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختارا فاعتزاه الحكم
 به فيجب بطلان حكم الاجاب اذ لو كان له موجبا لم يكن وجود العالم على الوجه الاصح بل على الوجه المتعدي
 الذي اوجب وراه فلا يجب ان الوقوع على الوجه الاصح اوجبه الحامل المطلق للنسبة المكاملة كما قال الحكم
 فلا يدل على الاختيار الا ان يقال المراد بالوجوه الممكنة الوجوه الممكنة بالنظر في الحوادث العالم وانما في ذلك
 الامكان ايجاب المبدء وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي وروية انه تعالى بمفع
 بمفع الاند ان التام بالبرهان المراد الانكشاف التام لا ما يقتضيه النفس ادراك المقابل للبصر
 على صفة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية او بانطباعه في حلة البصر والمراد الانكشاف
 بجلسة البصر لا بصفته ذاتية كصفة البصر للشيء بان يخلق امره صفة للبعد قائمة بذاته يدرك
 بها ذاته على نحو ادراك الاشياء للبصر قد يقال للمعتزلة انه يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى
 بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد باثبات الشافعي كما هو بجلسة البصر اثبات في نظر العقل والقول لا بد
 حاشية العقل عنه ان العقل اذا خلق نفسه قد سلك المصنف اثبات الرؤية طريقا قويا
 موجبا وذلك انه العقل حاكم بمجوزة الرؤية وما حكم به العقل ما لم يتم دليل على بطلانه فيجب قبوله والا

في قوله ان المكون قديما
 في قوله المختار
 في قوله لا ينفك
 في قوله لا يضر
 في قوله وجهين
 في قوله بداهة

لا تمنع الامان عن العقل واذا اجازت ودلت عليها ظهور النصوص فقد ثبتت اذ لا يجوز تأويل النص
ما لم يتم دليل على عدم صحة ظاهره فانبات صحة الرؤية بادلته ذكروها مستغنى عنه ولا حاجة الى
ابطال دليل الامتناع الا ان يجعل ادلة الصحة معارضا مع ادلة الامتناع فمن قال الجواز بمقتضى
الشراح به هو الامكان الذهني وليس بمقتضى التراجع اذ الحكم قائل بل بات بشئ وقوله ما لم يتم برهانه
على ذلك لا حاجة اليه لان قيام البرهان لا يحتاج الى تحلية العقل وقوله مع ان الاصل عدمه علاوة ان العقل يجوز
وتتقوى تجوز العقل بان الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل الحوادث لعدم والبرهان على الامر الثابت
ازلا وايدا اذ لم يلى الاصل وقد ثبت بجعل جواز الرؤية ضروريا على ان يستدل اهل الحق بتبني فلا جرى
فيه المناقشة وقدم الدليل العقل على النقل مع ان التقويل على النقل لما فيه من الضعف والتكلفات
صحة ان الشيخ ابا منصور لم يثبتك الا بالنقل على ما قيل ولذا قدموا الدليل العقلي لان الدليل النقلى انما يثبت
على الدلالة اذ لم يمنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلا تقدم على القول على شهادة النقل على
عرفت انه تبني فلا وجه له لضعفه ولشككنا على الشكك فلا حاجة الى ان قدم العقل سلوكا لطريق
الترقي من الاضعف الى الاقوى ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض
فيه انه الفرق بين جسم وجسم بالبصر يستلزم كونه مرئيا لانا نفرق بين الجسم والاقطع مع ان العي
والقطع ليس امرين وان القطع لشيء وجداني لا يحتاج فيه الى دليل فانه انما نرى الايمان و
الاعراض ضرورة انا نفرقاه ولا بد الحكم المشترك من علة مشتركة ولا بد من عدم تجاوز العلة
محل الحكم فلا يصح ان يكون موجودا في المعلوم الذي يتبين رؤيته بالاجماع فلا يمكن ان تكون تلك العلة المشتركة
المشترك بين المعلوم والموجود ولا شيئا من الامور العامة ولذا قاله الحافظ وهذه العلة المشتركة
اما الوجود او الحوادث ثم بعد سقوط الامكان ايضا التزديد ايضا ممنوع لجواز ان يكون الوجود مشترك
الحدوث والامكان ولو قيل ذلك داخل في التزديد يتجه انه ليس الوجود المشترك مشروطا بين الصانع
وغيره ويمكن ان يمتنع ايضا مستندا بان العلة كون المرئى في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد
ان يجعل هذا المنع داخل في تقييد كرم الشئ كالتبني بسند جواز علة التميز المطلق او وجوب الوجود
بالفيه ويريد بنفي مدخلية العلة في العلة انه لا مدخل له في علة الامر بالتحقق والافقيد العلة علة
لعدم الحلول واورد عليه ان العلة لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من علية بوجه اخر
ولذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك دفع لا اورد
على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح

والزنا

والزنا ما كالمباركة محضه وخروج عن النصف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالزنا
صحة رؤيتها ومنع كونه كالمباركة بل هو مستبعد ناشى عما هو معتاد في الرؤية وحقايق الاشياء اتخذ
من العادى بل هو حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو اصل العادات وعلى
اعتراض بان الصحة عدمية لانه سلب منزهة الوجود والعدم ويجه عليه المنع بسند انه سلب
امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودى وقوله ولو سلم فالواحد النوعى انه
معناه انه لو سلم لمستدعا الصحة العلة فلا سلم مستدعا علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم
والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلة المتقدمة ولك ان تقول يجوز ان يكون
واحد بالنوع بل يختلف الحقيقة ويشتد يكون صحة التعليل بالمتعدد اظهر من توهم صحة منع الوحدة
النوعية فقد بعد من الاستقامة وليس كذلك ان تقول الاولى جمع منع عدم مستدعا الصحة العلة
وتعليمة ومنع مستدعا علة الوجودية ان المنع وقع على ترتيب مقدمات الدليل اذ هي ان لا
للصحة المشتركة بين العيني والعرضي من علة مشتركة وهي اما الحوادث او الامكان او الوجود والاولان
باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع
عليه الحوادث والامكان والرابع لمنع تعيين الوجود للعلة بعد بطلان علية الحوادث والامكان الا انه
يتجه ان منع مشترك الوجود اول ما يتعلق انما يتعلق بالمنفعة القائمة وهي اما الوجود او الحوادث
او الامكان فالاولان ان يكون متعائنا ثالثا ولا يمكن منع مشترك الوجود حتى لا يصح ان يكون الوجود علة
منع مشترك بين الواجب والممكن فلا يثبت صحة رؤية الواجب اجيب بان المراد بالعلة
متعلق الرؤية والقابل لها ولا يخفى لزوم بونه وجوديا اياه اورد عليه ان هذا لا يدل على افراده
الا عراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشئ من بعيد
خصوصية الجوهر والعرض بل الموجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه انه جواب
بتغيير الدليل واورد ايضا ان الهوية المطلقة امر اعتباري كغيره الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها
الرؤية اصلا بل خصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر على تفصيل خصوصيات الجسم فتوهم
ان المدرك والبصر ليس لخصوصية ولتصعب السند هذا الاشكال بحيث حكم بان الدليل
العقل لا يصلح للتقويل والصالح للتبني به انما هو طواهر المنقول ويمكن دفعه بان المراد ان رؤية
الشئ من بعيد لا يفيدنا الا ادراك ان المرئى موجود من الموجودات فلو لم يكن صحة رؤية الجسم
لم يكن اثر رؤية الشئ هذا الادراك بل ادراك ان جوهره من الجواهر او عرض او موجود ممكن ولم يرد ان

المبصر البصيرة المشتركة فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية
لوجب ان يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوهيا وعرضا قلت ينبغي في مقام التردد بمفاهيمه
لا يسهل التمام وقوله وهو المانع بالوجود ويشترط ان يكون له وجود كل شيء عند
تأويل لقوله من قال بعينية الوجود بان العين هو الوجودات الخاصة لا منعدم الوجود ولا يخفى
ان كونه المدرك البصري المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث تسع الجوهرية والعرضية قابل للنسج
ونظرا لشي يرجع اليه اذا حاصله ان يكون مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يخصه وهو المكنون
واما ما يقال ان هذا الدليل منقوض بصفة الموصية فيدفعه ان ما تقرر ان يجوز ان يدرك بكل حال
ما يدرك بالآخر فينبغي ان لا يمتنع الا بصار صفة المكنون ان لا يرد النقل بالممكن ليلتفت الى
البحث عن صفة والآية بقوله ان يكون متعلق الرؤية هي الجسمية وما يتبعها من الاعراض هي العينية وما
يتبعها من الاعراض وتقرر الثاني ان مدعى عليه اللام قدسك الرؤية وما يدل على الامكان
ان نفي الرؤية دون امكانه فلو كان متمنعا لنفي الامكان فيصير الاستقادة او اعتقاد قوته من
كلمة لكن حيث وانظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن حين حصول الاستقادة ذلك وقبل حصوله لا يتحقق
كما لا يطبق الجبل مع كمال شدة ولو كان متمنعا لكان في موقع ويكون مشتركة له ترائي ولكن يتحقق
الرؤية ويتجه على دالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه ان ممنوع وان ما ذكره لا يدل على ان
الحال عند شئته على امكان الحال عند امكانه وتطبيق شئته الى حال الممكن الذي لا يثبت جازم
لانه لا يلزم شئته الحال ولذا يصح ان يقدم المعلوم انقدم العلة وان كانت واجبة غاية ان يلزم عدم
شئته الممكن الذي لا يكون بدوه الحال وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان الحال
وكذا ما قيل في بيان ان لو كان المعلق على الممكن متمنعا لكان صدق المرفوع بدوه صدق اللازم
لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويحتمل دفعه بان المراد ان
عدم الممكن علامة عدم شئته على امكانه ولا يتعلق بوجود الممكن بالممكن المعلوم ببيان عدمه
فتأمل وقوله لا معناه الاخبار بشئته المعلق عند شئته المعلق يرد عليه انه لو كان كذلك
لنوقف صدق التعليق على تحقق الشئته فالأول على شئته شئته المعلق
ليعلق اقتناعها كما علم ولم يقل ارفع لنظر واليك لان نفي رؤية اولها امتناع من نفي رؤية
وربما يقال ان ليطمن قلبه بتأييد ما علم بالوحى لاسأل ابراهيم حيث قال رب ارنى كيف يحيى

الموت

الموت قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمن قلبى وقوله وبانا انتم الظافيه وانا انتم ليكون عطفا
على ان سؤال موسى ووجه كونه المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر كما حال تحركه لانه
اريد ان استقرار الجبل حال تحركه فاندفع الجواب بان خلاف الظاهر لا يندفع بان ترتيب الدليل النقل بعد
تزييف الدليل على الجواز العقلاويك ان يستند منه امكان المعلق عليه بان استقرار الجبل حال
تجلى الرب يجوز ان يكون متمنعا وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بان كافرين بنسوة موسى
لانهم ارتدوا بدليل قوامه ان تؤمن لك فلا يكفهم قوله موسى الرؤية متمنعة وينفهم حكم اسع
بالامتناع ويحكم دفعه بانهم بعد كونه ابد للرسول من بيان الامتناع قبلوه او اوبى ان الله
قبوله ارجى فلا يكون السؤال عبثا ولو اريد الاستقرار بشرط الحركة يتم منه امكانه فمكونه
الظالمية واجبة بالنقل بعد الفراغ عن مقام صفة الرؤية شرع في مقام الوقوع
وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبق بالوجوب بل محذور بالوجوبين كما تقرر
في محله او اراد الوقوع بالضرورة لان ما اخبر به الخبر الصادق واقع بالضرورة او اراد بالوجوب
الثبت فمفعول واجبة بالنقل الثابتة به ومفعول ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله وورد
الدليل السمي ليس تكرار لقوله واجبة بالنقل اشتماله على فوايد خلاصته قوله واجبة بالنقل
كونه النقل دليلا مفيدا لليقين على ما يفيد لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين
والاختصاص بدار الاخرى اما الكتاب فتعلم وجوه الآية للخصم الآية تأويلات
ذكرت في المبسوطا وهي بعض التأويلات اقرب ما ذكره هو ان رها عبارة عن اصحاب
الوجوه النافذة اي وجوه ذات بهمة ناظرة الى اصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور
وان الى رها بمعنى في رها ناظرة اي متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القريلة البدر كناية عن
الرؤية نعم المولى وليس كدوية الهلال مختصة ببعض المستهلين ولم يبلغ مع اجتماع اصد عشر
من اصحاب الصحابة في رواية حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل راوا ولما يفيد
دعوى الكثرة المعتمد التواتر لو سمع منهم جميعا لان من سمع من واحد نقل من واحد منهم
به هكذا واما الاجماع فهو ان الله كانوا مجتمعين والخلف لا يسل الاجماع بل يتوهم الكثرة
عن تحقيق الايات والسفر من كثير من اهل قرون والامام الرازي اثبات اجماع اخر وهو ان
الامة اجمعت على قواين صفة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصفة
بالدليل العقلي لو انكر الوقوع لكان قولنا لانا هو القول بالصحة مع سيم الوقوع والقول الثالث

خرق الاجماع على أحد الأمرين وزيف بان من نفي الصفة والواقع لم يتل بالواقع بعد الصفة بل كبت
 عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بان من نفي الواقع الدال عليه ظواهر الادلة السميعة
 المترتبة لاهل الشريعة لو لم يتبع العمل بالموقف الا لامتناع فلا محالة بعد نبوت النبي صلى الله عليه وسلم بالواقع
 وكما كانوا مجمعين على ان الايات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على ان السنة
 الواردة ايضا كذلك ولا كان الاجماع في الايات مستلزما للاجماع في السنة التي به فان قلت
 لو اجمع الامة على كون الدليل النقل محمولا على ظاهرها وقام دليل على امتناع ظاهرها ينبغي ان لا يعمل
 بهذا الاجماع لظهور الخطأ والاجماع وابتناء على عدم الاطلاع على الامتناع قلت نفي الخبر الصادق
 اجتماع الامة على الخطأ فالاجماع يحكم بان دليل الامتناع شبهة وليصادق بالاجماع باطل
 والجواب عن هذا الاشتراط اما مطلقا بناء على ان الاشاعة جواز رؤية ما لا يكون متبادرا
 في حكم من المراتى بل جواز رؤية اعلى الصبي بته اندلس او في الغائب لاختلاف الرؤى
 في الحقيقة في ازان لا يثبته رؤيته الحقيقية المشروطة في رؤية الشاهد وكيفية ان المراد في
 انكشاف نسبة الى ذاته المحصورة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر البصائر
 على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وجيز وعنده فقوله وقيل الغائب على الشاهد فاسد
 إشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الماضية الا ان شرط مطلقا لعل في الشرط
 وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية امره اياها يرد عليه ان هذا الاستدلال ينبغي ان لا
 المسافة واتصال الشعاع وكيفية المراتى جهة من الرائي لكن لا ينبغي كون المراتى في مكان ويمكن دفعه
 بان ينبغي لشرائط المكان لزوم حاجته استماع رؤيته في المكان وكان المستدل يستدل على عدم اعتبار
 هذه الامور في موقع الرؤية وامكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصير حمل الادلة السميعة على
 ظواهرها بناء على ان انه تعالى قد راى بوجوه قوة الرؤية الضيق المشروطة به في ابصارنا فخذ
 من النظر من دفع - لو كان جازم الرؤية والحكمة سليمة لوجب ان يرى لهم توقف رؤيته
 على شرط والا ان لم يجب ان يرى جازم ان لا يرى جبال شاهقة بحضرة تماع وجود شرائط
 الابصار وهو غسطة وتحقيق الجواب اما منع مستلزام جواز رؤية رؤيته لتوقف الرؤية
 على خلقها واما منع مستلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند
 ان الرؤية يخلق الله تعالى والمادة جبرية بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته واما منع كون جواز عدم رؤية
 الجبال عندنا سفسطة لجواز ان لا يخلق الله الرؤية ويمكن منع مستلزام جواز الرؤية الرؤية الجبرية

ان رؤيته ثم مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن معرفة علي السلام انه لم يكن له طاقتها وطاقت
 ذلك انما تعلق في الافرق ومن السميات عطف على قوله من العقليات تركيب ذاتي
 شبههم من العقليات وقد اورد منوعا اربعة من كون الابصار للاستغناء ومنه كون الاستغناء
 فيه للعموم السلب لجواز ان يكون سلب العموم فان النفي الداخل على العام يكون لنفي العموم ومنه
 كون ادراك البصر الرؤية مطلقا لجواز ان يكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنه عموم الاوقا لجواز
 اختصاصه باوقات الدنيا والاحوال لجواز اختصاصه بحالات القوة للباحرة في الدنيا لا ان يمتنع ان قوله يدرك
 الابصار للاستغناء وعموم الاوقات والاحوال فخل لا تدرك الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وهما
 منع خاص وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة اسرأ اياها فان قلت قلت
 الاية على نفي الواقع والخضم يدعي الامتناع فكيف يسمي المنك بها قلت يجعل الاية مدحالة مثلا
 بنفي الرؤية وما كان عدم مدحالة كان وجوده نقصا يمنع عليه فان قلت كيف يعلم كون التركيب
 مفيد للعموم السلب والعام تحت السلب قلت كثيرا ما يعرف العموم الذممة مدحالة السلب اليه
 وكذا الاستمرار والمبالغة كانه وما انا بظلام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفي المبالغة في الظلم
 ويمكن ان يجعل الاية دليل صحة الرؤية بان يقال ادراك الابصار ان تغير مدركه وادراك الابصار ان
 مدركه لا فالعلم ان ادراك الابصار ليس كادراك الابصار للاشياء فانه ليس في وسع الابصار ان
 وجعله مبصرا لها وقد يستدل بالاية على جواز الرؤية ادلو امتنعت لما حصل التمتع
 بتغيرها المصدوم لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها الملازمة منوعة بل ما عدم صفة مدح به
 ان يكون ضرورة ذلك العم اقوال في المدح وعدم مدح المصدوم بعدم الرؤية لانهم ان يكون
 اذا الجسم المصدوم يكن رؤيته والبارى مدح بنفي الشريك بل لان امتناع صفة انتفاء الخلل لا يوجب
 المدح لان جميع المصدومات مشاركة في امتناع جميع صفاتها منها الا يرى ان لا يمدح شريك الباري
 بنفي صفاتها النقص عنه مع امتناع شيوها امتناعا ووجه كون المعان انه مع كونه مرييا لا يدرك بالابصار
 ان الظاهر نفي المعيد رجوع النفي الى القيد وقوله ومنها عطف على قوله من السميات فيكون التقيد
 من اقوى شبههم هذا ومنها ان ذلك فلا بد في كون كل منها اقوى من تكلف وهو ان المراد من اقوى شبههم
 هذا وهذا المشار اليه بهذا قوله ولهذا اختلف العلماء في مكان الرؤية وتسبب المكان الرؤية و
 للاختلاف ان لم يكن عند الحكم بالواقع لما حكم به وكون الاختلاف في الواقع دليل الامكان بناء على ان العلم
 بالواقع يدعي الامكان لاحالة وفيه ان دعواه معارض بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل والرؤية في المنام

لجواز ان يكون مختصا به

قد حكيت عن كثير من السلف من شام ابي شعيب الكرماني رأى رب مرة في المنام فثلثين سنة بعد
كان دائما مع شكلا فلما انتهت فرمته بشتغل بالنوم رجاء ان يرى الرب مرة اخرى وفي المواقف انه
اضل في ربه خالق الافعال العباد لا يخفى ان هذه المسئلة لا تحفل بالعباد بل بفعول
المخلوقات كلها وان الادلة انما يجري بعضها في افعال المخلوقين لكن بعد حكم العقل فيهم يتوقف في الحكم في غيرهم
ثم بيانه هذا من مذهب الاستدلال بهانه جعل المؤثر في افعال العباد مجموع القدرتين ولم يتجاسر احد
مؤثرين على اثر واحد ولكن مع ذلك لا يقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق مع التقدير وانه يوجد
لا يقدر من غير قوت شيء من تقديره لخالق قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وهذا بين
ان تخالفه قدما من المعقولة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد لان له ادع وتناوب بين الخلق والابادة والاضاع
على ان يما يخصه لنظيره لا يجوز اطلاقه على غيره مع جواز اطلاق ما يشاء في المعنى لفظ الرحمن ودونهم
فتجاسر المتأخرين ليس بذلك وتولد من الكفر والايان والعصيان بل شارة الى ان المراد بالافعال ما يسمي فعلا
لغة اذا كفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد منها امران عصيان والايان هو من افراد العلم الذي
هو من مقولة الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وان لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكرتم الفصل
خالفة لم يقل لا يجوز لسناد الثابت اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد لله تعالى بهما الكفر وهو الكفر
او الفسق ما هو به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الدياسي يجب التوقف الى التوقف
والاعلام من الشارع والتوقف عنه وكذلك لا يصح ان يقال هو خالق القاذورات وخالق العزلة والخنازير
ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز ان يقال له كل شيء الاول ان العبد لو كان خالقا هذا الوجه
لا يرد كون الفعل بقدره العبد فقط يرد كونه بقدرته مع قدرة اسبغته وجعل توقف الابحار بالقدرة والاختيار
على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بان الاريد والافقض مما اتى به يمكن فخصيص ما اوجده القصد
الاختيار لا بد من العلم به والفرق بين السبب وبينه في ذلك سواء كان بينا او مبينا بل وان قيل ان
افاضة الوجود بخلاف السبب فيجوز ان يتوقف على ما لا يتوقف عليه السبب والافعال المشيئة
متخللة امرين الحركة البطيئة مبني على تركيب الجسم من الجوهر النورية لان كونه البطون لخلق الكائنات
من خروجه فلا يتم على من توقف من المعقولة في شعبة الجوهر النورية وقوله وليس هذا هو العلم بل هو العلم
منها لم يعلم ردا لما يقال اننا انما لا نشعر بهذه الامور بل نؤمن بعدم الشعور بعين الشعور بالشعور
ودون الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن الشعور به وقد دفع الحجة بانه
يحصل الشعور وينتفي في الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله وهذا الظاهر افاله فيه ان كون خلق الكائنات

الظهور

الظهور من حركة اعضاءه وتحريك العضلات خفي والعضلة كل عصب معه لم غليظ لانه القاموس
ان علمك على ان ما مصدرية لانه يحتاج الى حذف الفيه يقال يرحم ما الموصولة الاستغناء عن جعل
العمل بفعول المفعول وعن اعتبار الاضافة الاستوائية او خلقكم جميع معولا على ان الاصل في الاضافة العهد
بملا ما الموصولة فان وضعها للعموم فحذف الفيه هو هذا ويرجع ما الموصولة ايضا مطابقة ما تحتق
قلنا لم يرجع الشئ ما المصدرية مع جعل ما تقولون مصدرا بجمع المفعول بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجع
اصلا وانما بيانه على ان الداعي اليها ليس الا هذا القدر هذا وبيانه بقوله او معولا على ان النص وليل نام لانه
على المطلوب على كل احتمال وماتوه انه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية وترجع ارادة المصدر
على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بجمع المفعول فليس بشئ واما احتمال كونها
موصولة اي شيئا تقولون فما ينبغي المقام لك في قوله وللدخول عن هذه النكتة انه ان فاد هذا
التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعاني المصدرية ايضا تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال
فعلت القرب وعملت ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقا وكما قلناه خالق كل شيء امر ممكن
بدلالة العقل والمعتزلة ان يجعلوا دلالة العقل الثمن ذلك او يجعلوا الخلق اعم من الخلق والافعال عليه
وكذلك لهم ان يؤولوا قوله تعالى فمن خلقكم بالخلق على معنى افمن يستقل بالخلق كمن لا يخلق يقول الآية
لترجع بقدره الاوثان عليها وتوحيدهم بانهم اشرف من معبودكم لانكم تخلقون افعالكم وهم لا يخلقون شيئا
لاننا نقول يا اياه سابق النظم لانه بعد اقامة الاول على حال قدرته يتلصب انكار كون غيره مثله لا
ترجع المشركين على الاوثان ثم مقتضى اللفظ ان يقول افمن لا يخلق كمن يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكهم
لك العجز عن الخلق اياها في الالهية جعلوه عاجزا مثله فورد عليهم ذلك لا يقال قالوا بل هو
العباد خالق الافعال الخالقين لافعالهم ويمكن دفع ايضا بان لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين
بل الالتزام وقوله او بجمع لمحتاق العبادة مانعة الخلق اجتماعها في الجورس والمعتزلة لا يشترط ذلك
ان احد الامر من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناهيا لاستحقاق العبادة والاد
بالفضيل النسبة الى الضلالة ان كونهم مضامين مع كلام المشايخ ليس على حقيقة ولم يقصدوا به تكفيرهم
بل مبالغة في ضلالهم او اضلالهم فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا يكون كذلك قلت الدليل من القبيح الشبهة
والا فاننا شريك مستقل في نصف الملك لشدة اثبات شركاء محتاجين الى منهم مدخل في امر غيره
واصبحت المعتزلة المستدل على كون العباد خالقين لافعالهم جمهور المعتزلة واول الحاشية
بنعم جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكرنا الفرق بين حركة المرتكز والمقتضى لبيان الفرق

فجعلهم من جملة الذوات المجردة محل نظر وقوله انه الاول باختياره بتقدير ونفرد ان الاول فالتركيب من
قبيل علقتهما ما وتبيننا ذلك ان جعل الواو حالية وان مكسورة وقاعدة التلخيص هي ان كل عاقل
بالع مكلف لانه اذا كان الفعل يخلق له فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ
وقيل قاعدة التكليف ان المكلف امر اختياري ويمكن ان يراد بقاعدة التكليف اثباته فيكون بطلان
قاعدة كناية عن انقلاءه عن اهل البيت ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما عباره فيم لعل التكليف اذ
لم يصح عقلا ان يقال له لم يرتفع في فعل افضل كذا والجواب بان المدح والذم للحلية كمدح الحسن بالخير
وذم القبيح بالقيم والثواب والعقاب تعرف لانه خالص من غير ما يستعمل عما يمنع لا يمنع من الجمع
ايضا فهو يعلينا الانام كل وجه فالجواب باننا الكسب والاختيار في الجملة كما ذكره وقد يمتنع
بان لو كان خالقا لافعال العباد لكان هو القائم والاكل والشرب والسارق والراعي الا غير ذلك وهذا
جهل عظيم ليس بتلك المثابة ان القائم والاكل وسائر ما ذكر ليس مثل الاسود والابيض انما مصدر عنها
هذه المصادر لا مجرد ما انصف بها فمن لم يثبت عنده الصيد وممن سوى الخلق لم يكن جاهلا في شيء
تلك الملازمة فهذا التمسك كما رسم كتابهم انما يندفع باننا الكسب لانه اذا لم يمتنع فيكون دفعه بان
الراعي هو المصدّر المتصف بالمصدر واسمته مصدر غير متصف فانه في يلزم ان لا يوجد زان فتأمل
واذ خلق كهيئة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير ويمكن ان يراد بفعل ما هو سبب الخلق
لاننا نحن لان نخلق الطير عقيب صنعه ما هو بصورة الطير تصديقا لرسالته وهي ان افعل العباد
كلها بارادته ومشيتة اي بارادته بالعبد باتفاق القائلين بان خالق فعل العبد هو اسمته ابارادته منه
عند بعض لان الارادة من الشيء تنبئ عن الرضا ومن الارادة بالشيء واسمته لا يرضى ببعض افعال العباد
وان يرد الكل ومن البين ان يكون افعال العباد مخلقة فيقتضيه كونها بارادته فلو قال في بارادته ومشيتة
لكان او قم ولا يقتضيه الكون مخلقة الكون بارادته يقتضيه الكون بقدرته فلا وجه لتركه ولذا في بعض الكون
يتكون عند القائل به وحكم لا يبعد ان يكون ذلك مشاركة في الخطاب القوي بمعنى قوله تعالى
فان اسمته اجري عاده فيما اراد شيئا ان يقول له ان يكون والظاهر ان يراد به الاختيار فان الخلق يبي
عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لفظة وحكم على طبق المشيئة قصد بدوها تحسين اللفظ ويكون معنى
الصنع وعليه جعل اسم الله لئلا يفتن عنه الحكم بكون الافعال مخلوقة لانه اذا لمع لكونه بغيره الاعوان
مخلقة ولم يجعل على معناه المصطلح عليه عند الشعراء وهي الارادة الالهية المتعلقة بالاشياء اخترازا عن
التدبير في الارادة لاننا نقول للشر مقتضى لا قضاء محصل الجواب انه الدليل انه قوله لان الرضا

بالعقيدة

بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس كجزء من يكون الرضا به رضا بالكل والرضا بالقضاء
قائم بالرضا بالكل قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى قوله والرضا انما يجب بالقضاء دون التقف
وقد تم الجواب قبله وما يجب ان ينبه عليه ان الرضا بالتقضي ايضا واجب لكن من حيث انه مقتضى
مكتوب الرضا به من حيث انه كتب العبد كذا وما هو المشهور ان الرضا بالقضاء واجب انما هو بالقضاء
بمعن الصفة الذاتية انما ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والالزام فيه
نعم التحقيق ان الرضا به ايضا واجب والحق تعيم ارادة اسمته وقدرته لو كان المراد تعميم
القدرة لتوضيها الا ان يقال ان التقف يظهر حالها من بيان حال الارادة وحده يندفع بعض ما تقدم
وشيئة والظاهر ان المراد لب تأخير قدرة العبد وارادته ومشيتة قلنا انما اراد منها الكفر
التق اختيارها الا و ارادتها لما فت قد ذكر والمعتزلة ايضا قالوا الارادة من غير قدر
حيث قالوا اراد ايمان الكافر رغبة واختيار الاجر واضطرار الكفر خالفوا في جواز خلقه ارادة
تعا من ارادته وقالوا لا تقتضيه ذلك اذ لا مقلوبة كالمالك اذ اراد ان يدخلوا داره فلم يدخلوا
فورد عليهم ان ذلك الخلق من الشناعة ولا يخفى انه لو تم ارادة وقوع الشيء اختيارا لزم ارادة الشيء
مطلقا من غير امتناع التكليف اذ الارادة تجامع الاختيار فلتحقق تلك الارادة المطلقة في معنى ما يباح
الاختيار وتحقيق المقام ان التكليف بالمتنوع فيجب فلا يجوز عليه من عند المعتزلة ونحن نقول لا يقع منه
شيء والتكليف بالمتنوع تعرف له ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالمتنوع انما هو المتنع لذاته
واما في غيره فاما الحكم فموقع الامتناع فيما اذا كان على الامتناع ما عدا تعلق ارادته وعلى
ذلك ما عدا تعلق التكليف بخلاف ما علمته و ارادته واقم والمعتزلة المرددة ارادة
اسمته لتدويره والقبائح قالوا فعل العبد انما واجب يريد اسمته وقوم يتركه وان كان له انما
يتركه بريد وقوم لا يتركه تركه والكلوه عليه واما المباح وافعال غير المكلف فلا يتعلق ارادة
ولا كراهية وقوله حتى ان اراد من الكافر والناسق ايمانه وطاعته ان انكار ارادة الشر لا يوجب
ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له ان لا يترك ارادة الخير لزم ان ترك ارادة الخير كما ارادة الخير
وقد قيل الجواب لان اسمته لم يرد لاسم تعين بان الاسلام شر بشارع اهل العقيدة وقوله عمرو بن عبد
رؤس في تعريفه بالتعريف يكون الاسلام خيرا وقيل الجواب فانما يكون مع الشريك الاغلب بحمل ارادة
ان اوج الشريك الاغلب و ارادة ان مضطرة يده وقوله الهمداني تعريف بالاستدانة ناقص في
تنزيه الحق وتبيينه حيث ينبى اليه الفتاوى من ارادة الشرور والقبائح وقوله الاستاء

توفيق بان نقصان التبعيض والتزوية فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يحرم في ملكه ما لا يشاء
 ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراد او يؤمر به ان نحن نعلم من انفسنا ان الشيء قد لا يكون مراد لنا وانما نأمر
 وقوله الا ترى ان السيد تنويره لا ينبغي ان لا يصح تعليقه بقوله حكم ومصالح بحيث بها علم الله ولا يقول
 اوله ان لا يسأل عما يفعل وانما يصح التعليق لو كان المراد اننا نعلم ان الشيء قد لا يكون مراد الله وبأمر
 ولا يصح ان اول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من احوالنا فالصحيح
 ان يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراد او يؤمر به وقد يكون مراد او ينهى عنه الا ترى ان السيد
 اذا اراد ان يظهر على الحافض عيسى بن عبد الله بفتح ولا يريد منه فاسد ثم يأمر بالامر
 حكم ومصالح الله وكان المراد مما قال لكن وقع في تفرقه الاختلال وللعباد افعال اختيارية
 يسألون عليها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية والكفر من المعصية طاعة ولكن
 من الواجب معصية فلم يخرجنا عن الحكم ووصف الافعال بالاثبات بها والمعاينة عليها لكونها كاللذات
 على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثبات بها وعدم المعاينة عليها كاذة الافعال المبينة
 ووصف الافعال بالاختيارية يجمع عليه عند من سوي الجبرية والحكم ان نسبة الفعل الى العبد يجب
 ان يخلقه عند المعزلة او بان قدرته وخلافه كما هو مذهب الاستاد اوجب ان الفعل نسبة
 كما هو عند الاشاعرة او ان صيرورة عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند الفاضل فربما يقولون والعباد
 افعال على الجبرية وقوله اختيارية على الحكم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار وتحت
 تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت حرة المؤثر
 كما هو مذهب الاستاد او مرارا محضا كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة
 حيث خصها بمذهب الاستاد والاشعري وهو شامل لما سوى مذهب الحكم والجبرية والقائم
 الجبرية بالتحويل خلاف القدرة والتسكين كما هو الصواب والتحويل لا زواج وقوله لا طاعة
 الجبرية انه افضل للعبد اصلا يدل على ان خلاف الجبرية لا يحض ما يثاب ويعاقب عليها بل نفي الاختيار
 عندهم يشمل المباح والمكروه ايضا وربما يقال يشمل سائر الحيوانات ايضا ولا قصد
 نفي القصد كجارية مريحة ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكتفي في سلب نسبة الفعل الى العبد انه لا تأثير لقصده
 والقصد خلق فيه من غير اختياره واذا كانت الحركة البطش اضافة الى السبب كاضافة الحركة
 الى الارتعاش لان البطش على غايته والارتعاش من شأن الحركة والجبرية ان تقول القوى وهي اعم الاطلاق
 على الحساب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش من لو علم ان الكل على الله واما جوده لم يكتف في القوى واورد

على لزوم عدم ترتيب استحقاق الثواب والعقاب انه ينبغي ان لا يسأل عما يفعل ويراد ان يتبعه على الزوم
 عدم صحة التكليف ايضا فلا وجه لتسليم بناء على بدهة عدم صحة تكليف الجهاد ومقتضى لزوم ترتيب الاستحقاق
 بناء على ذلك لانه ايضا مثله بطلان ترتيب استحقاق الثواب عليه وينبغي على عدم صحة تكليف الجهاد
 سابقة القصد والاختيار ان الاقتضاء وهو في بناء وضع الفعل المقصد متباعدة ارباب اللغة الذين
 من اهل الحقيقة للوهم على اننا لانهم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل الفرق المقتضى مع الوهم والافراق
 في الوضع بين قام وطال فان كلاهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم القصد لتوهم
 القصد في شأن بعض الافعال والنقص من القطعية بالنسب عطف على كناية المشكك في قوله
 لاننا كما ان تنفي ذلك عطف على تنفي اوله السبعة على بطلان مذهب الجبرية على الاول
 العقلية عليه ووجه دلالة الآية الاولى على القدوة والقصد والاختيار لسناد العمل اليهم وصحاح علمهم
 ووجه دلالة الآية الثانية ان علق فعلهم بمشيتهم وهذا لا يكون مع استعانة القدوة والقصد والاختيار
 ولقد فقت قوله والنقص من القطعية لكونه المعنى والنقص من القطعية تنفي عدم الصفة اللازمة
 لعدم الفعل العبد له ولان دليلنا بطلان الثاني فالآية الاولى تدل على صحة ترتيب استحقاق على
 اعمالهم ولنا ما يقتضيه سابقة القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد
 مع الكفر والتوفيق على الايمان والترغيب فيه والتهديد بدور التكليف وعلى صحة سناد ما يقتضيه
 سابقة القصد والاختيار فان قيل بعد فهمهم علم الله تعالى انه اراد عليه ان هذا السؤال
 مع جوابه قد سبق حيث قال ما تقيم ارادته افعال العباد انه يلزم ان يكون الكافر مجبوراً الى
 والفاسق مجبوراً فيقتضيه فلا يصح تكليفها بالايمان والطاعة واجاب عنه بهذا الجواب واراد ان
 يلحق ابطال لتوهم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات الجبر على مدعى التوهم وبينها بيني وبينهم
 ان مقتضاه الكلام فيه اولى بالتمام السابق لسبقه والامر فيه هي والجواب عنه بان السابق
 بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة الى كل ممكن ومع ذلك فحق لا لا يخفى
 من هو ذلك بل ينبغي فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غيبي لانها اما ان يتعلق بقوى الفعل
 فيجب وبعبارة يقتضيه اورد عليه ان توهم الارادة ليس الا شمول الموجودات اذ لو كانت الارادة شاملة
 للمعنى ايضا لم يكن عدم ارادته ان كل مراد حادث بل لعدم نيتي عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع
 ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشيء كما ان عدم العلة
 يعلو لعدم فلو تعلق الارادة بالعدم اجتمعت ثلثان مستقلةان عما شاء فالأظهر كما قيل ان يقال ان تعلق

الموجودات سم

والله الشارح هو الاختيارية في كل ما لا يخفى من حوزة

الارادة بالوجود بحسب الامتناع المعلوم بدون العلم ولك ان تشكل بان عدم الاشياء كوجودها
مرتبط بارادة الاله ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط عدمها بعدمها فلا يمتنع بتعلق الارادة بعدم
الان يقتضيه الوجود بعدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك انه يمكن ان يقال في العلم ايضا على الارادة
بانه ان تعلق العلم بالوجود واجب والامتناع ان عدم تعلق العلم بالوجود يقتضي امتناعه والارادة
خروج امر عن علم فانهم فيكون فاعدا الاضطرار واجبا او امتناعا الاشكال قولهم ومنه منافاة
كون الشيء واجبا وامتناع الاختيار حتى نعم منه اقتضاء العلم الوجوب واضح اذا العلم تابع الوقوع
فلا يوجب الوجوب واما مقتضى بافعال البارى جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم الازل بكل
ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا واما باعتبار الارادة فيقول مبني على ان تعلقها وقيل
لان لا تعلق الارادة وان كان صادقا يوجب الفعل فيخرج عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب
يخرج عن اختيار الواجب ولا يمكن ان يدفعه النقض بان تعلق ارادته باختياره فلا يخرج الوجوب
المستفزع عليه من كونه مختارا بخلاف العبد فان تعلق ارادته ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى
ليس ارادة العبد فتدبر وتعلم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين
ولا تحت مستقلة وغير مستقلة واللام يكن المستقلة مستقلة ويمكن ان يقال الدخول تحت مستقلة
وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هي المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا التقي
بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين وانما يحتمل ان السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت
مجموع القدرتين كالاستعداد والقاض وبالضرورة ان لقدرة العبد وادارته مدحها ان ابيت
فبالبرهان على ما عرفت والبرهان ليس الاطلاق المدخلية سواء كان بالتأثير او بالحرمان كونه مدارا
محضا لا احراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير كاتوم البعض لان نفي التأثير ليس بديهي بل انما ثبت
بقام البرهان على ان الاله جل جلالته تعالى المستقلال واما جاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق
قيل هذا هو العقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل اقول ليس العقيب الذاتي ايضا بحسب الحقيقة
لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على حرف العبد القدرة والاحتياج في خلق الافعال لا غير مع ذلك
بل حرف العبد قدرة من الاسباب العارضة التي ليست سببها الاوهية فلهذا العقيب وحرف
العبد قدرة وادارته انما يصير كسبب خلقه حتى لو حرف قدرة ولم يخلق لم يكن كسبب الكسب
مقدم على الخلق بل انما هو متاخر عنه وصفا وابتداء ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل
وباعتبار انفسه الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتل وكون الفعل

عقيب
العبد

مقدور

مقدور الله تعالى باعتبار الابدان ومقدور العبد بحسب الكسب ثم عليه ان الكسب حرف القدرة تعالى الخرف
اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فهو خالق بعض افعاله ولا يمتنع دعوه كونه اعتباريا في اخر اجزائه كونه
مخلوقا للعبد لانه مسئلة خلق الافعال تعلق الافعال الاعتبارية لا تعلقها في جعل الكسب من المخلوقات وانه اذا كان
كون الفعل موجودا من اسبق وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاض ان الفعل تحت القدرة
تحت قدرة بحسب فناء وتحت قدرة بحسب وصفه والكسب مقدور ووجه في حمل قدرته وتعلق
لا في حمل قدرته في ان الكسب قائم بالمقدور وكذلك الخلق الخالق فكل منهما وانه في حمل قدرته ويمكن ان يقع
بانه المراد ان الكسب مقدور ووجه مكتوب في حمل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور ووجه
في حمل قدرته والخلق لمقدور لا في حمل قدرته ووجه عدم صحة افتراء القادر بالكسب انه ما لم يخلق الله
الفعل عقيب حرف القدرة لا يصير كسبا ان الشك في ان يجمع اثنان وينفذ كل باهو
فيما ان اجمع الخالق والاسباب في الافعال وانزاد الواجب بالخلق والاسباب بالكسب ولا يرد
ان الكسب امر اعتباري لا عرفت ان الخالق جل جلالته لا يخلق شيئا الا في عاقبة محمودة في ان
اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون للكسب ايضا كذلك لان ما يرتب على المخلوق يرتب على
المكسوب ولا يخفى قبح هذا الاشكال وغاية ما يمكن ان يقال ان الايمان بماله عاقبة محمودة مع العلم
بان له عاقبة محمودة حسن وبدون قبيح وفيه ان لو علم السالك العاقبة المحمودة للقيح
لم يكن مستحقا للدم ويمكن ان يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة لنفسه ولا مصلحة في نفسه
والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم ولمصلحة فيه فيتعالي عن السوء وان الخالق يتصرف في
ملكه بما يشاء والاسباب يتصرف في ملك الغير بما يرضى به وذلك منه والحسن منها
في الحاقه القبيح ما من من عن شرعنا في تحريم او تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمقدور
والمباح فان المباح عندنا كراهي بان من قبيل الحسن وكفيل انه سبحانه فانه اذا بالاتفاق هذا وجه
الحسن انه يدخل فيه فعل البراءة مع انه قال وفعل البراءة فقد قيل انه ايوصف بحسن وابقى باتفاق
الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وقوله الله وهو ما يكون متعلقا للدم في العاقل والثواب الاجل
تقريب الحسن من افعال العباد فلا يرد في افعالهم نعم يرد في فعل الصبي ويدع بانه ذهب الى
اتهامهم بالحسن كما هو مذهب البعض وتعلق المدح لا يخص العاقل قال في شأن اهل الجنة لا مدح ولا عيب
الان ايضا لا يخص الاجل فانه كثيرا ما يجرى الفعل عاجلا اذ الصدقة ترد بالبلاء وتزيد في العمر ما ورد
في المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكون التوفيق احدا الامرين وكونه القبيح بالاله

النفسي

متعلق للدم والعقاب احسن لشمول المباح لما عرفت ان المباح صى عند الكراهية لنا وان
الرضا يشهد فينبغي ان يجعل محكوما عليه وبه والدم قول او فعل او ترك قول او فعل ينبغى
ايضا حال الغير كذا في المواقف وحققت ان المباح ايضا اعم من القول والفعل وتركها او المشهور
ان المباح والدم من الاقوال كالمجد وايدخل في التوفيق ترك السنة وان العقاب عليه لا يتعلق
به الدم لانه مما يعاتب عليه ويوجب حرمان الشفاعة برضى اسحق اتفاقا لكن عندنا
بمعنى ارادة اسحق من غير اعتراض على الفاعل وعند المخترعة بمعنى ارادة الله وقد اختلف بان القيمة
ليس برضاه ايضا متفق عليه لكن عندنا بمعنى انه مراد من غير ترك الاعراض وعند المخترعة بمعنى انه
غير مراد فالرضا عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذا ارادة للقيم عندهم وتعلق
الدم ايضا لا يخص العاقل قال تعالى فان مؤذن بينهم ان لعنة الله على الظالمين وقد اختلف العقاب
لا يخص الاجل قال تعالى فاضده اسم نكال الاخرى والا وبقوله يعنى ان الارادة والمشيئة اه ذللك
جميع ملحق من مسئلة تعلق الارادة والمشيئة والتقدير مسئلة تعلق الرضا وعدمه وليس
المعنى انه يريد بمسئلة الرضا ذلك لكن يجب ان لم يكن هنا حديث المحنة والامر الان يقال قد اشتر
ان الامر والمحنة يستلزمان الرضا فكان كالتصحيح لقدره فعل الخير في حق الدم والعقاب
يستلزمان ان يتحققا الدم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وقيدان لو كان كذلك لكان معاقبا
بقصد فعل الشرع ان القصد لفعل الشرع مفعول ما لم يفعل ويمكن ان يجاب عنه بان الحسنات
يذهب السيئات وكفا النفس عن فعل الشرع القدرة عليه نحو سبغة تصحيح قدرة فعل
الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي لتحقيق العقاب واللفظ انه لا يقتصر على تحقيق العقاب
على تصحيح قدرة فعل الخير بل من علة كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير
ايضا وقوله فلان اذم الكافر من بانهم لا يستطيعون يعني به ان الدم على عدم استطاعة مع ان
العدم اولى خارج عن قدرتهم لذلك التصحيح ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع
في معنى صم نزل اذا هم منزلة العدم لعدم ترتيب الفائدة عليها ونزلهم منزلة عاظم السمع
والالزم وقوع الفعل بالاستطاعة وقدرة وقد انتفى اعم ان الفعل اعم الاستطاعة ومع ان قدرة
العبد سبب ولو عايناه فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامى من يقول بان القدرة الحادثة
والان لا دخل للاستطاعة في وجود الفعل فيستحيل بدونها فانه قيل لو سلم لمحقالة بقاء
الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال لشار بل يصح اخرا من منع لمحقالة بقاء الاعراض ومنع

بعد تسليم لزوم وقوع الفعل بالاستطاعة لو كان الاستطاعة قبل الفعل انه يجوز خلوها عند
الفعل بتجديد الامثال كما اعراض عنهم بقاءها ودفعه بان المراد بالاستطاعة بها الفعل مقارنة الفعل
والالزم وقوعه بالاستطاعة سواء كان تلك الاستطاعة مسبقة بالامثال او فاتحة الاشعري
نفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جواز رد دفعه بان نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل
ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفاء بل لانه لا يبعد البيان والملم يتم دليل على وجود المحل
لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على اصله ثم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير
توقف على امتناع بقاء الاعراض بان يقال لا دليل على شغور القدرة التي بها الفعل قبله فالثابت
انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل حاصلا ان ليس نفي وجود المثل السابق واخلاؤه وعوي
الاشعري وفيه بحث اذا المذهب ان لا قدرة قبل الفعل اصلا ومذهب المخترعة جوازها قبله
لان لا بد من مثل سابق كما استوفى ويمكن دفعه بان المنع عند الاشعري كون تلك القدرة قبل
الفعل والمثبت عند المخترعة جواز تلك القدرة قبله كما ان ذكر صاحب المواقف ان الزم المخترعة
قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد شرمه ويتعلق به ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه
فقد تركوا مذهبهم حيث جحدوا مقارنة الفعل القدرة لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجوده
قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والالزم ايجاد الوجود وقوله ولم يحدث فيها معنى
لاستحالة ذلك على الاعراض والالزم قيام العرف بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال
ولا يجوز ان يتبع الفعل في الحالة الاولى انتفاء شرطه لا يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه
لا يلزم من حدوث معنى فيها ان يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى حكما
وجود شرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري بها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض
بالعرض او غير ذلك من الامور المبينة فمن قال ويرد عليه ان يجوز ان يكون الحادث وصف اعتباري
مثل رسوخ القدرة لانه موجودا يمنع قيامه بمثله فقد غفل ان بعض مذهبهم الشهور بان تعلق
مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشيخ في وجه النظر ان القائلين بكون الاستطاعة قبل
الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية اه ومن هنا ذهب بعضهم الى ان اريد
قبل هذا البعض الامام الرازي والمقصود رفع النزاع وفيه بحث ان الاشعري لا يجوز وجود القدرة
الفعل المستحقة قبل الفعل والالوجد الفعل بدون القدرة لا امتناع بقاء العرض والمخترعة لا يجوز
يكون القدرة عليه مع والالزم ايجاد الوجود فماد البعض تحقيق الحق من غير تفصيل بمذهب وفي ان

وجود القدرة قبل الفعل حق بحث ان يند العقل واما امتناع بقاء الاعراض وند ما
يتم على قدره والافتقار ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالحل ان لا يكون احدهما ايجابا
يكون وصفا للآخر من الاثر كذا قيل وان لم يكن احدهما اولا بالوصفية للاخر من شئ من الامور
القائمة بالحل لكن في انما امثال هذا الوجه صعوبة اذا الوصفية تابع الاختصاص الناعث فيجوز
ان يكون هذا الافتقار لواحد من امور قائمة بحمل دون اخر مشارا الى الجواب بقوله
اذا كان سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام الوضو بالوضو ولو قيل سلامة امر عدي
لزم قيام الوضو بالمعدي وان لم يكن باقية لزم تكليف العارض ليقال بخلافها لست باقية كونه
القاء عرضا ولكن مستمر الى حين الفعل لاننا لم نذكر في الوضو والقدرة ايضا مستمرين بل ينبغي
ان يقال سلامة الاسباب تتجدد وتتجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فان ادليل
على وجودها قبل الفعل وتجدد صافية فان قيل استطاعة صفة المكلف يمكن ان يجمع كون
الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف لا نقول لولم يكن صفة كيف يعبر اعتماد التكليف عليه قلت
صحيح لا يرفع به عن المكلف ولو اورد هذا السؤال على كون الية شاهدة على هذا الاطلاق
لا ينجح عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالجمع حيث لم يندت اليه وسلامة الاسباب
ليست صفة له لكن يحتاج الى كلام عليه في تخصيص المكلف في عبادة بالمكلف بالجمع وظاهر
الاطلاق وان كان قوله فكيف يعبر تفسيره انبى بهذا الاحتمال وضمير تفسيره حاح يحمل الزعم
الى الية وقولنا ذو سلامة لاسباب لا يستلزم كون سلامة لاسباب وصفا له اذ يقال هو ذو غلام
مع ان الغلام ليس وصفا له ويريد بقوله لاسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه وصحة التكليف
تفقد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب اذ يمكن العبد من القصد الذي يخلق الله القدرة
عقبيه لا محالة وقوله الاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة لانه قوله فان اريد بالجمع عدم
المعنى الاول وفي اطلاق العجز العجز واللفظ على المعنى الاول نظر اذ فيها من العجز الا عدم الاستطاعة
الثانية وقد يجاب بان القدرة صالحة للدين عند ابي حنيفة فضل الشرح وصحة محصل
الجواب ان الحاضر مكلف بالايمان لقدرة المصروفه الا انك فلا يلزم تكليف العارض فلزم القول
بتقدم القدرة على الفعل ويمكن ان يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الالات ويكون كلام المتن
تحريرا لقول الامام ايضا هذا ما لا يتصور فيه نزاع فيه بحث اذا اشعر لا يجوز تقدم القدرة
لاشتماع بقاء الاعراض فالوجه ان يقال يردده انه يلزم بقاء الوضو والتكليف العبد بالدين

سواء كان مستغنا عنه كجمع الفدين هذا ما اتفق على عدم جواز التكليف به على المشهور وان
نمايل كلامه المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه ايضا وتارة بالاتفاق واما المكنة في نفسه المنع من العبد
عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه واما الخلاف في جوازه واما ما يمنع بناء على علم الله تعالى
او ارادته خلافا فالتكليف به وان لم يوافق عليه واما النزاع في الجواز يوجب انه وقع النزاع في جواز جميع
اقسام ما لم يتم به التكليف فلم ياشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى ما يشعر به البعض الاخر
وهو المشهور يجب تخصيص النزاع فالحق ان المنع في نفسه ومشاريقه ثم عدم التكليف بما
ليس في الوضو الى ان الزمان في قوله ولا يكلف العبد غير محفوظ وما يدل على ان الامر في قوله انشؤ
بالباء هو ان ليس للتكليف ان الملازمة ليسوا من اهل التكليف واصابة لدعوى عدم وقوع التكليف
الى حمل تحصيل ما لا يطابق ما غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال
القاضي في تفسيره معناه لا محتملا ما لا طاقه لنا به من البلاء والعقوبة او من التكاليف التي لا تنجزها
الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لا يطابق والما قبل التخلص عنه ولا يخفى ان عمله
على عدم تحصيل العوارض والعقوبات والبلاء باقيد لان لا يناسب ان يقال ان كل عدم
تحصيل ما لا طاقه به بل الظاهر ان يقال عدم تحصيل العوارض والبلاء مطلقا ولا يذهب
عليك ان العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه مالي في الوضو مما لا طريق اليه الا اخباره تعالى فلذا
يستدل عليه بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها ذلك الدليل انما يتم لو لم يكن الزمان المستقبل مرادا
ولم يكن المضارع المتبقي لشيء الاستمرار ودون بيانها خربا القناد وجوزة الاشعر بناء
على انه لا يقع من احد شئ فان قلت هذا يوجب تحويرا للتكليف بالمنع في نفسه قلت لم يجوزوه
لامتناعه لان المنع لا يمكن تصويره ولا يمكن طلب المجهول المطلق ولك ان تقول عدم التحوير لا طلب
الحال محال فيستحيل ان يطلب من العبد المستحيل وهذه نكتة ثابته هذه نكتة لا لا تخفى
من هو اهل نعموها واما سماعنا نكتة لا يتأجرها الى دقة نظرها فتخرجها ودقت بالنقض وهو
انها لو صحت لزم ان لا يجوز تكليف امثال ابي لهب بالايمان لانه علم انه لا يؤمنون واخبر به وفيه
لانه يعلم انه لا يؤمنون ايمانا نافعا كيف وكل واحد يؤمن عند البأس الا انه لا ينفع ايمانه ويمكن
دفعه بان كل احد مكلف بالايمان قبل البأس اذ لو كان التكليف بالايمان مطلقا كان بالايمان البأس مثلا
مكلف به وجاز جاعل عمدة الامر ان هذا البحث لا يجرى في التكليف بالاعمال مع علمه بان لا يأتي
بها اصلا ويمكن صلا غير ما ذكره الشافعي ايضا وهو ان يقال على تقدير وقوعه لا يلزم كذب به اذ قد

وقوعه يستلزم كون ضربه بآيانه فانه انما يعلم ما هو الواقع ويخبر عنه اذا خبر عن عدم آيانه لانه
الواقع اتفاقا فلو كان الواقع آيانه لا خبر عنه لا بعد آيانه وما يوجد من العلم في المردوب
حق البيان ان يجمع مع قوله واستحقاقه لافعال العباد والمخالف ان هل للعبد صنع فيه ام لا لا يجب
التقييد بالآسان لانه اخبر عن العبد وقوله لا صنع للعبد تخليقة بعد جعله مخلوقا استحقاقا وهو حق
كونه مخلوقا العبد لتلقى الكسب لا محالة فان مكسوب العبد ما للعبد صنع لتخليقه اذ لم يعرف
اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله وانما خلقة عقيب صنعه فلا مرد ما ذكره الله بقوله والاولاد لا يعبد
بالتخليق انتهى ونعم انه اذا لم يكن للعبد مدخل في الكسب ولا بالتخليق فواجب موافقة العبد
به في الاصل والاخره ويمكن دفعه بان العبد ممنوع من فعل خلق عقيبه عادة ما ينظر به احد وقوله
واما الاكساب فلا سخالة الكتاب ما ليس قائما بمحمل القدرة بل هو كماله الكتاب ما ليس قائما
بمحمل القدرة عليه فاما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما بالنظر لكنه ليس قائما بمحمل القدرة
عليه وهذا اندفع ان المتولد قد يكون قائما بمحمل القدرة ولم يحتج في دفعه الى ما قيل ان هناك ضمنية
مطوية وهي انما فعل بالفرة الوجدانية ان حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كالحال بالنسبة الى
المتولدات في غيرنا فلا كتاب في جميع المتولدات واورد على قوله ولما لا يتمكن العبد من عيم
حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممنوع وبعده لا ينافي كونه مكتسبا كما ان
القدرة والارادة افاضل المباشرة يوجب ويفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بان التمكن من عدم الحصول
انه لو لم يتصلق الارادة قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل المتولد لا يتحقق ذلك لا يتحقق بعد تحقق السبب
مع ارادة عدم تحققة نعم يمكن ان يقال ولما لا يتمكن حصولها لان التمكن من الحصول ان يكون الحصول
بارادة التمكن فانه ارادة ما به يخرج احد طرفي المقدور فليس يرجع بالارادة ليس بمقدور الا ان ياد
اظهر فلذا اختار فتأمل والمقتول ان كل مقتول ميت باجله الاجل في الجموع الزمان
الذي علم الله ان يموت فيه والناس اجل واحد عند غير الكعبى من المقتلة الا انه لا يتقدم الموت
على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المقتلة وقوله لا زعم بعض المقتلة يريد به غير الكعبى
فانه عند الكعبى ايضا مات باجله فلا يكون قوله والمقتول ميت باجله مخالفا لما عند الكعبى
ايضا فاقبل بان القاتل قد قطع عليه الاجل الثاني وفيه ومن قال ارادة غير جامعة وهو الما انه
ما لا يخالف عادة استحقاقه بالاجل منسوب الى القاتل لقتل واحد بخلاف قتل جماعة كشره في
ساعة فانه لم تجر عادة من يموت جماعة في ساعة بروقه انهم ايضا لم يقولوا ان كل مقتول

مقتول

مقتول باجله فيكون هذا القول لا يثبتهم ايضا فلا يكون التقييد بالبعث اضرارهم بل خص بيان زعم بعض
المخالف لما ذهب اليه من سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم ولما قطع عن درجة الاعتبار ان الوقت غير بين
بين خلاف العادة وما هو عادة وانما اوقعهم فيه الهرب من شناعة الزمان فانه لو لم يجعل مخالفا لعادة
فعل القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا لا يجوز وذلك يوجب قد حاشا المعجزة ومعنى قطع
استحقاقه الاجل انه اقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل قال في شمع المقاصد
حاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان يمتل فيه الحيوة قطعاً من غير تقدم وناظره من
ذلك المقتول ام المعلوم في صفاته ان قتل مات وان لم يقتل يعيش ما وقت هو اجله
لنا انه استحق قد علم باجل العباد على ما علم من غير تردد بان اذا جاز اهلهم الاية قد تكررت هذه الاية
في التزويل مصدرة بقوله لكل اهل وجميع الاجل لكل اهل لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك
الامة في الاستدلال بحث وقوله واحتجت المقتلة مخالفة لما نقل عنهم انهم ادعوا في بناء المقتول
لولا القتل الفرة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات واشتغالها عند انتفاء سببها ووجه بانه يجوز
لما ان ما ذكره من المنبهات مصورة بصورة الحية ولا بعد ان يقال تبع الواقع لا زعمهم فان ما ذكره
حجة لا منهية لا زعموا وهذا اجاب بما اجاب واللم يكن الجواب ناقصا لان دفع المنبه لا ينفع
لو كان ميتا باجله لما تحقق القاتل في ما يدفعه الله تعالى قدر اجله هذا الوقت لعل بان قتله في هذا الوقت
وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي لتحقيق النعم كما ان الموت بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي اجاب
الدية او العصاص ومحصل الجواب عن الاستدلال بالاية ان الله تعالى قدر اجله سبعين لعمركم بان
طاعته تصير سببا للثلاثين سنة من عمره فيصير اربعون يستحقه من غير الطاعة سبعين الا انه
قد رابعين على تقدير وسبعين على تقديره يقول الى القول بقدر الاجل لا نوع فحق في
الجواب ان احاد الاحاديث انما هي الايات القطعية وان المراد الزيادة بحسب الخرز والبركة
كما يقال ذكر الغنى عمره الثاني لان الرزق ليس له لا يسوقه الله الى الحيوان فياكله ما يقول عليه
في تعريف الرزق كل ما انتفع به حي سوار كان بالتفدير او بغيره وقال بعضهم كل ما يترى بالحيوان
من الغذية والاشربة فلا اختصاص بالاكل اجماعا ولهذا لعدم اختصاصه بالعبد قال السيد
السند ليس قوله الموقوف الرزق عندنا كل ما ساقه الله الى العبد فكله تحديدا للرزق بل هو الرزق
اختصاصه بالكلال واورد على التوفيق الموعود انه يدخل فيه العارية مع انه بعد ان يسمى رزقا
وعلى كلا التوفيقين قوله وما رزقناهم ينتقون ان الرزق لو كان مخصوصا بالمتنع به لم يعم الاتفاق

اربعين

لما سمعتموه ويتبع ان يريد بالعصاة من مات على العصيان فانه الثابت من الذنب كما اذنب
ويذكر ان من العصاة من لا يريد ان يعذب الاستعانة من عذاب القبر فانه لو كان متورا واقفا لكان
لم يكن في الشئ الاستعانة منه الا يجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتورطهم في عذابهم وبعدهم عن الرحمة
ولما لم يعذب بعض العصاة ففهم عذاب الارار بطريق الاوفاق من بيان وجه تخصيص بعض العصاة
وجه تخصيص العصاة فلما التفت به وقوله بما يعلم ويريد من متعلق بعذاب القبر والتفهم على سبيل
التنازع اني بما يعلم انه ويريد به شئ منها غير متعلق وان صرح الاثار بالصدق كما في التعذيب
ولما جعل على فرش الجنة وبلغ طيب الجنة وروحها به ويحتمل ان يكون متعلقا بالتفهم خاصة ويكون
المعنى بما يعلم ويريد ^{وسوال منك ونكر} ^{والمعنى} انكر واسمى الملك منكر ونكر اذ قالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند الخلق
اذا سئل والنكر انما هو تفرغ الملك له ولما وقع في صان المصالح عن اى هرة انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا جبر الميت انه ملكا لسودان ازرقان يقال لاحدهما المنكر
ولاخر النكر وكما في النكر اهيب من المنكر حيث سمي بالمصدر لان النكر مصدر بمعنى الاسكان
والظان منكر او نكر اجناس والافق ساعة واحدة يتفق اموات في اطراف العالم فلا يمكن ان
يالا الجمع في ان واحد ولا بعد ان تنكرها للاشارة الى ذلك والظان سوال الانبياء ليس
عن نبيرهم والمقصود من اثبات سوال للصبيان والانبيا تفهم اطلاق سوال في الملك وقوله
ثابت كل من هذه الامور لشارة لما وجد افراد الخبر عن المتعدد ^{لانها امور ممكنة لا مستحيلة}
منه يجب تأويل السميات الواردة فيها خبرها الصادق فلا يقبل الشئ اذ لا يثبت الاخبار
والمراد بالصادق اما النبى ان القرآن ايضا يعلم من جهة واما السورة ان كل ما يجزى النبى وحي
وهما ينطق عن الهوى ولا يد من قياد اخر وهما اخبر بها الصادق بلا معارف ولا يبعد استيعاب
هذا القيد من قوله على ما انطق به النصوص لان ما له معارض ليس لها عند التحقيق ولا يخفى
ان شيئا ما ذكره من النصوص ايدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد اكد ما قدمه
من كثره النصوص الواردة في عذاب القبر دون التعقيم حيث اكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت
الابواحد يدل على التعقيم وهو قوله صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يأت
الترتيب والالتم من التعقيم على شواهد سوال المنكر والنكر ووجه دلالة الآية الاو ما ذكره
في الواقع من انه عطف عذاب يوم القيمة على عرض النار غدوة وشيئا منها متعارف ولا

يكون

فيكون الموضوع فيه قبل الاشارة من القبور لا يدل عليه مرجح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية
في شأن المعية ووجه دلالة الآية الثانية ان الغاء للتفصيل من غير تراخ وتوضيح بان ازمته
الدين في جنب ازمته الاخرى اقل قليل فلا استقلالها لتعلق الغاء تأويل اداعي اليه ولما دبت قوله
وبالحمل الا حاد في هذه المعنى وفي كثير من احوال القبر متواترة المعنى الى ان الثبوت بالدلالة السميعة
حق وكون الاخبار اخبار الاحاد لا ينافي كونها دليلا مفيدا لليقين والقطع وانكر عذاب
القبر بعض المعتزلة والروافض وجوز بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب
المجاد والجواب يجوز ان يخلق الله في جميع الاعضاء او في بعضها نوعا من الحيوة قدر ما يدرك
الم العذاب او لغة التعقيم يدل على انكاره مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد من يعترف بخلق الله
مع المخلوقات في الشأين بل الظاهر انهم لما وقعوا في اثبات احياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل
ايات عذاب القبر وشواهد تنجح عندهم التأويل والمأكولة بطن الحيوان والمصلوب في الهواء
المشاهد لنا الى ان يتفقت من غير ما هذه جملة في شبهة ثانيا للمكبرين تحرت الاحكام
في دفعها وجعلوا من احرق وذرى اجزائه في الرياح العاصفة شمس او جنوبا وقبلا وديورا
اقوى منها فذكر المصلوب بالقيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التأمل في عجائب الملك
وبالملوك واثباتهم لشيء من ذلك في قدرة الله انما يتم لولم يستبعدوا القول بما هو خارج
من عادته من احياء مشاهدنا وتعذيبه من غير ان نفرض ولعل لم يستبعدوا هذا والافكيد
يظن بالصدق في قدرة الله على الاجاد والامانة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في انه هل يصلح
هذا الاستبعاد لترك ظهور احاديث متواترة المقام ^{واعلم ان ما كان احوال القبر}
ما هو مشروط بين امر الدنيا والاخرى افردتها بالذكر الامارة لافرادها بالذكر بل يجوز ان يكون
من افر ما صحت الدنيا واول ما صحت الاخرى الا ان رعاية حسن الترتيب يقتضيه العمل على ما ذكره
ومرجح حقيقة كل منها تحقيقا وتأكيذا ويراد المسئلة بعناية الشارع حيث وقع في الكتاب
والوزن يؤمنه الحق ووردة الحديث من شهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واه محمد عبده
ورسوله وان عيسى عبده ورسوله وانما الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه والجنة حق
والنار حق او محلة الجنة على ما كان عليه من العمل ^{والبعث قال الامام الرازي مسئلة المعاد}
سنية على اركان اربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والجنة في كل
منها اما على تحريمه او تخييره بعد تحريمه فهذا هو الباعث اربعة الاولى كيفية تحريم العالم الصغير

الموت والثاني انه كيف يقر بعد ما اخره وهو ان يعيد كما كان صياغيا عاقلا ويوصل الى التو
والعقاب والثالث انه كيف يخرّب هذا العالم الكبير ويخرّب بنوحي الاجزاء او بالاعدام والافناء والاربع
ان كيف يقر بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح احوال القمّة وبيان احوال الجنة والنار
وهو ان يبعث الله الموتي من القبور بان يجمع اجزائهم الاصلية ويعيد الارواح اليها شرح الموقف
اعلم ان الاقوال المملّكة في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين
الثاني ثبوت الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين
والثالث ثبوتها معا وهو قول كثير من المتكلمين كالجليس والغزالي والراغب واي زيد الديوبسي وغيرهم
قدما والمعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس
الناطقية وهي الخلق والمليح والعام والمثاب والمعاقب والبدن بحسب ما يجرى اليه والنفس باقية
بعد فساد البدن فاذا اراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا متعلق به وتعرف فيه
كما كان في الدنيا والارواح عدم ثبوت شيء منها وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والماضي
التوفيق في هذه الاقسام وهو المنقول من جالينوس فانه قال لم يبدى ان النفس هل هي المراتج فتقدم
عند الموت فيتميل اعادة تها وهي جوهر باق بعد فساد البنية فيكون المعاد في هذا الكلام ولا يخفى ان الرابع
الذي هو عدم ثبوت شيء منها لا يقابل التوقف فالاولا الرابع عدم كل منها وان ما تقدم عن جالينوس
يدل على التوقف في المعاد الروحاني واما الجسماني فهو ينكر كيف وهو لا يجوز اعادة المهدوم ولا يثبت
في انعدام الجسم انما التردد عنده في انعدام النفس حق الحق هو البعث الجسماني مطلقا
انه هل يبقى الانسان بالكلية ثم يعاد او يتوحي اجزائه ثم يجمع فلا يجرم فيه نفيانا فقولنا الشارح
في تفسير البعث مع ما سبق لا ينبغي ان يكون جسيما على انه يجب التصديق بالبعث هكذا لا ينبغي ان يكون
مشارة الى ان الرابع عنده ذلك ووجه ان امتناع اعادة المهدوم غير مضر بالمقصود مع انه ينص
فيكون هكذا بعث الموتي اعادة المهدوم واما اعادة المهدوم مستغنى ان الصوري مع فرض هي هذه
ممنوعة لان الاعادة بجميع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه لما ورد في الحديث
ان اهل الجنة جرد مردوا والجهنمي خرس مثل احد يقتضيه هذا ان يدنا جرد عن لحمه وعن لقاره
يكون بدنا اخر واه بدنا يتوحي بعض اجزائه يكون بدنا اخر مع ان خلاف المتعارف وقيل يجب ان
عظم الضرر لا انتفاع الجسم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة في المعصية ويرد بان العذاب
لروح المتعلق به ويكون ان يرد بان انه يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما يزيد تعذيب الجهنمي

بعضه

الغضاء

بعضه بل يجوز ان يكون الاجزاء المزيّدة هي النار لكن وجوه الرد كلها لا تلام على السند ان الجواب هو منع
استدلال عظم الضرر بتغيير البدن لكونه بالانتفاع والالزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن هنا
قال من قال وما من مذهب الاوالتناسخ فيه قدم راسخ مما يخالف المقصود ان يوهى خفاء التناسخ
والايق ان يذكر الجواب بان يقال وانما سمى مثل هذا تناسخا كان هذا تناسخا في مجرد الاسم ومن
قال من قال وما من مذهب الاوالتناسخ فيه قدم راسخ انما لم يسم التناسخ لولم يكن البدن الثاني
محمولا من الاجزاء الاصلية نعم ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغاير في
الاجزاء الاصلية لان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة لستدلالنا بالسبع لاوله لبعض
لم يكن وزنها لانه لا وزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والبعث ما ليس فائده على قدر
العمل والظاهر ان المراد في الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لا الخلق من شوب وطه
ثبت ان كتابا فيه تشهد ان الله الاله وان محمدا عبده ورسوله مع صفته يطلب في الكفة ثمانية
سجلا كل سجل مثل عدد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يطلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة
الكبرى والمنع المثار اليه وعلى تقدير كون افعال اسع معللة بالاخر ليس يثبت لانه لا يترك احد افعاله
مع لا يخلو عن حكمة وفائدة فاما تقدير انتفاء الغرض لا بد من الفائدة ويمكن ان يكون الحكمة في الوزن ان
حقيقة النار لتحقيق كل معذب وعلمة الرحمة لتحقيق كل خير ومن انكر الميزان فسر بملك يقال
الحسابات بالسيئات ليظهر رجحان افعالها او لغيرها والكتاب المنيب وصف الكتاب
تبيينها على ان المراد به موهود والظن قوله ويؤتى الذي يؤتى ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان
العهد وقوله التقاء الكتاب يحتمل معنيين كتاب الله او لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب
العبد ان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الا له وما لم يتعرضوا وقد ثبت بالسنة شفاعته
القران اهله وحاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد ثبت بالاشهاد
بالحديث ان السؤال من المؤمنين على وجه السؤال عن الزنب وقوله قرء بذنوبه معناه
حمله على الاقرار بذنوبه وفيه القاموس كلف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية
والخوف حق لقوله انا اعطيتك الكوفة الآية عند اكثر الخيرة المبالي في الكثرة ومن حمله
على المادى قال انه لم ينفذ الجنة ومن قال انه لم ينفذ الجنة هو من الموقسمين كونه لا يعتلى من غير الكثرة
وتحقيقه شرح كتب الحديث فلا استدلال بالاشهاد بل بنوع اية وقوله فاقم ايض من اللين شاذ
لانه افضل التفضيل من اللون وكون كثره ان يكون السداد باعتبار العدد والاعمال ويؤيد الاول ما في رواية

في اباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء ومن يشرب منها فلا يظمأ ابدا فلا يشرب من مار الجنة
الا لتنعيم واما البتلي الجحيم من المؤمنين فاما ان يحفظ الخوض منه واما ان لا يظما في جهنم والطراط حق
في بعض الحوائش المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروه ان الصمائية قالوا يا رسول الله اين نطلبك فقال عليه
عليه الصراط فان لم تجدوا فاعلموا ان الميزان فان لم تجدوا فاعلموا فاعلموا فاعلموا ان الطلب في المكان يجوز ان يستأجر
من كل طرف على انه رواية غريبة فلا تعارض المشهور وانكار المعركة للوقوع والجواز وجودة الرهيل
وبشر من المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه غريبا
للمؤمنين يجوز ان يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عندهم انهم انما اعمال الرديئة
يسأل عنها ويؤخذ بها كما انه يمر عليها ويطول المرور بكثرة ما ويقصر قبلها ^{تتم} المكون
مقتضى الدليل ان يكون هناك المنكر الجنة والنار مطلقا لكن الدليل لبعض المعركة والفرق الاسلامية
لا يندونها مطلقا فيرد عليه انه يدل على امتناعها مطلقا وانتم لا تقولون به والشهور في نفي كونها في
عالم العناصر لو كان في عالم العناصر لزم التناهي وهو مفارقة النفوس عن ابدان في عالم العناصر
وتعلقها بها في انتم لا تقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكما ان الشئ ضعف بدله بما ذكره
الا ان صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العظم فلم يبق ما الزنه بحاله ووجه انه لو كان في عالم الانوار
لزم الحرق والالتئام ان ما لا يجوز فيه الحرق والالتئام لا يحاطا شئ من الكائنات الفاسدة والجنة والنار
على وجه يشبهونها من قبيل ما يتصور فيفسد واما وجه انه لو كان خارج عالم العناصر والافلاك فليس
لزم الحرق والالتئام بل المذكور فيه ان الفلك بسيط وشكل الكره ولو وجد في عالم اخر لكان كريها
ايضا فيعرض فيها خلاها وان محال لتناقض ادم وصواتها اذا كانت الجنة مخلوقة فكذا النار
اذا قال بالفضل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه يستأن لان بارض فسطون بالواو والياء
وقد يسمى فسطاطا بكسر فاءها وقريفة كورة بالشام او قرية بالواق او كان بين فارس وكرمان
خلق الله تعالى امتحانا لادم عليه السلام وحمل الصراط على الانتقال منه الى ارض الهند كما في قوله هبطوا
مصر وقوله في تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوانا في الارض ولا فسادا يحمل الجمل المتعدي
المفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لا يريدون فيكون وعدا بجعلها جزاء لهم اربعة العلو
والفساد واما بعض الجدل ان هذا الجمل لزم وجود الجنة ليس بشئ لان هذا الجمل انما يتحقق
في الآخرة وكما سلم فصار لازما بعد الحق لو كانت موجودة بين طابا حلال اكل الجنة في الدنيا
لو وجدنا بعد ايضا لما جاز حلال اكل الجنة وهو يخالف كل شئ هالك الاوجه وهو ان يكون الخوض في الانتفاع

به والافاق لا يفتي يدل على وجود الصانع وهما من اعظم المنافع ^{وهذه} اي واثمقان يعني ليس البقاء يعني
الوجود في الزمان الثاني بل الروام على ما هو الوقت في قوله لا يفتيان تأكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمصطلح
لكان لا يفتيان افادة لا اعادة فان قلت لا يقتضيه قوله كل شئ هالك الاوجه فناء اهلها لانهم ادركوا
الفناء قبل دخولها قلت يقتضيه فناء الرضوان والخوراء والفلان وغيرهم من اهلها فلذا احتج الى
تأويل عدم فناء اهلها بعدم استمرار الفناء لقوله في حق المؤمنين خالدين فيها ابدا اي لقوله وفي حق
هذا السلام تارة في حق اهل النار وضمير فيها رها للنار وتارة في حق اهل الجنة وضمير فيها رها للجنة
ودفع الجهمية الى انها لا يفتيان ويضع اهلها وهو قول باطل يخالف للكتاب والسنة والاجماع انما يخالفها
لعلهم لا يراد فناء الحظية تحقيقا لحكم كل شئ هالك الاوجه ^{الشرك} بانه المراد مطلق الكفر
لوروا نوع الكفر غير غير مستدراك ذكر السجادة وافضل في الشرك فلا يتم عدو التسعة والمراد
بالوارع من الزحف الزحف عن جيش الكفار ^{الادع} على ضعف جيش المسلمين والاطلوة الحزم
الاستقامة فيما احرره وادع على قول صاحب المغناية انها لسان اضافيان انه يخالف قوله
ان تجتنبوا كبار ما تهون عنه كفر عنكم سيئاتكم والمراد بالكبير غير الكفر بقرينة ما حكم به عليها
بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان هذا لا يصح الا ان يكون مبني كونه ليس
بمؤمن ولا يصح ان يبني عليه كونه ليس بكاره وسيأتي مبني ان ليس بمؤمن ولا كافر مستوفى والى ان
في عدم الادخال في الكفر لا يخفى الحوارج بل من الخالفين الحسن فانه زعم انه يدخل في النفاق ولا يخفى انه
لزم مضمرا نعم اذا كان بطريق الاستحالة والاستحالة فان كبر الى حجب الظواهر حكم الشرع
بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر والما بينه وبين انه فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق
خلل الثاني الايات والاحاديث الناطقة في الدلالة والانه حركة وفي كون ما ذكره من الايات
حركة بحيث ان الخطاب للمؤمنين البريئين من العصيان وفرض القصاص واجبات التوبة بمنزلة
القتل والعصيان واثبات الاقتتال على سبيل الرض ولا يرد بقاء الايمان بعد وقوع الموزن وقوله في
كثير بظاهر الايات ولك ان يجعلها لاحاديث لا تبقى الاحاديث خالية عن البيان بعد الاثبات
على ان ذلك لا يجوز لفظة المؤمن المتفق عند المعركة ان ذلك لا يجوز للكافر فاخذنا المتفق عليه
المختلف فيه لاضفاء ان القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق
فلا يحصل لرعي ترك المختلف فيه نعم اختلاف الامة يصير سببا للتوقف لكن ليس من هذه الوقف
هذا اعداد القول الخالف لما اجمع عليه السلف وليس قول الحسن قولا بالميزان بين المنزلتين بل الكفران النفاق

مع اننا ايضا نمائنا للاجماع المتقدم لاننا في الاجماع لا نلجأ الى السليبي اجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا ان قال
 الكفر المفسر لا يمنع تلك المعاملة والجواب ان المراد بالناس في الآية هو الكافر فان الكفر من اعظم العقوب
 فيصرف الناس الى الله لانه الفرد الكامل للناس سيما في مقابل المؤمنين ويكون الجواب ايضا بان المراد
 بالمؤمن الكامل في الايمان واما ما كان الحديث وارادنا سبيل التخليف لم يكن مع حقيقة بل كان كناية عن نقصان
 ايمان الرائي الى حيث كان الحق بالعدم فلا يرد ان يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد الايمان الكامل
 لكن ترك التقييد بتخليط سالفه ويكفي ان يجعل الحديث نهية صورة الخبر فيكون في قوة لا يرد الرائي وهو
 مؤمن فيد النهر بالكمال المتأخرة للزنا سالفه في التنفير عنه لا يقال لا تقرب زيدا وهو خوك
 لما بالوجه السالفة من المصاييح من باب التوبة والاستغفار عن اي الذنوب او ان يسمع رسول الله
 صلى الله عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول ومن خاف مقام ربه جنتان قلت وان زنى وان سرق
 يا رسول الله فقال الثانية ومن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زنى وان سرق يا رسول الله
 فقال الثالثة ومن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زنى وان سرق يا رسول الله قال وان عم
 انك الى الدور وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان والرحمة الذي يقال لا رحم الله من فعل ذلك
 عن كرم وارحمه الذل والاصل في ذلك ان غاية الذل ان يضع الذليل الجبهة على الارض تواضعا فيصل الغم
 ان التراب انما واصبحت الخوازيق بالنصوص الظاهرة ووجه ظهور الآية الاولى ان كلمة من عمارة
 تم الفاسق والجواب ان كلمة من لا تتم ما لم يتناول صلبه فلا يتناول الا فاسقا لم يصدق بالانزال
 انه وعدم التصديق بما انزل الله كذا ومن لا يخالف في كونه مثل هذا الناس ولا يخفى ان هذا الجواب
 ينفي ظهور الآية ومعنى عن جعلها متروكة الظاهر بان المراد بان انزل الله التورية بقرينة سابق
 الآية او ان المراد من لم يكلم بشئ مما انزل الله بناء على ان ما للعوام فيحمل الآية على عموم النفي وان كان
 الظان في العموم لدخول النفي على العام ووجه ظهور الآية الثانية ان ظاهر الآية صفة الفاسق على
 من كثر بعد الايمان ولا شبهة في ام عصاة المؤمنين فاق فلو لم يكفر وانفسهم لم ينجر الفاسق
 في الكفر ويرد عليه ان الآية انما انزل بها كثر الناس لم يجر الجهر بعد القول به وبعد اتيتم الجهران من كثر
 الايمان ايضا فاسق فلا بد من ترك الظاهر والفضل وتبريد المسند لغير الجهر ويرد عنه بان الضيق
 لا يستعمل في غير من آمن ويرد عليه ان هذا عرف طار واما اصل اللغة الذي انزل عليه ان كان
 للكافر مطلقا اذ كثر اطلاق الناس فيه على الكافر الاصلي ووجه ظهور الحديث في كثر الناس بين
 لكن في كل فاسق صفة من كثر الصفة في غاية الخفاء لا يكاد يتم وكيف لا يهبط الذنوب بما جعله الشرح

تفسير

شعار الكفر فلم لا يجوز ان يكون الصلوة منه والجهاد المشار اليه في كلامه ثم ترك ظاهره واما ما قيل في المراد الكفر
 على وجه الاستحلال والمراد بالكفر كثران النعمة واما ان المراد بالكفر الشاركة مع الكفر في عدم كون الدم معصيا ووجه
 ظهور الآية الاولى على اختصاص العذاب بالكافة تعريف العذاب بالاستغراق في كل عذاب عام كذب وتوهم ترك
 فلو لم يكن كل فاسق كافرا لم يقع صفة العذاب في الكافر اذ كون العام معذبا من ضرورات الدين وتوجيه ترك
 ظاهره المشار اليه الشئ ما قيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولا يخفى ان الآيات الدالة على اختصاص
 العذاب بالكافة تدل على كثر كل مذنب حتى صاحب الصفة لجواز ان لا يعذب صاحب الصفة وبعض
 لا يجنب عن الكبار ووجه ظهور الآية الثانية ان تعريف الخزي ظاهرة الاستغراق فلو لم يكن العام كافرا
 لم يكن كل خزي على الكافرين لان العام المعذب ايضا خزي القول مع انك من تدخل النار فقد اغرقتك
 ظاهر ما يخصص الخزي وفيه ايضا ما تقدم من انه لا يدل على كثر ارباب الصفا ثم قوله بالنصوص على ان
 تركب الكبيرة يس كما في يريد ان يعم كثر صاحب الصفة مدلولها بطريق الاو وكذا الكلام في قوله
 والاجماع المنعقد على ذلك ما يبعث لا يغفر الشوك باجماع المسلمين يفتى بالتوبة يريد اجماع المسلمين
 قبل ظهور المجاهدين في مخالفة العبري والمحافظة ذلك حيث قالوا واما العذاب انما هو حق الكافر
 المعاند والمقصود بالبالغ في الاجتهاد اذ لم يهتد للاسلام ولم يلج له ولا الى الحق فمضو ومخالفة
 لا باجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم اهل السنة لانه تعرف من في ملكه
 وله ان يفعل ما يشاء ولا سال عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في المحس
 والقيم والادلة الثلاثة المذكورة مستند عليها وقد عرفت ما فيها لكن ويجه على قوله قضية الحكم التفرقة
 بين المسي والمسي ما قيل من انه يكتفي بالتفرقة بانانية المحس دون المسي ولا يتوقف على تعذيب
 المسي ولو قيل قضية الحكم التفرقة بين المسي وغير المسي لم يجه وقيل على قوله والكفر نهاية
 في خيانية ولا يحتمل الاباحة ورفع الحرمة ولا يحتمل العفو اصلا لان نهاية الكفر تقتضي العفو من نهاية
 الجنابة ويرد على قوله ايضا الكافر يقتضيه حقا ولا يطلب له عفو ان يقتضيه في الدنيا وبعد
 رفع الحجاب يقتضيه ما هو الحق فيطلب العفو فيجوز ان يغفر ويرد على قوله ايضا هو اعتقاد
 الابدان الاعتقاد في الدنيا فالشأن ان يرفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن ان يقال
 المراد ان اعتقاد نبوت الباطل ابد اظلا اعتقاده في كل زمان برأه فينبأ به جزاءه واعتقاده في
 في الازل ايضا يقتضيه تأبد الجحيم لعدم تناهي زمان اعتقاده والباطل فاما قوله في زمان الجحيم زمان الاعتقاد
 تأبد لا محالة واعلم ان مقتضى تكفير الخوازيق صاحب الصفة ان لا يغفر الصفاير ايضا

لم يبالغ

ويبدو ان قضية الحكم ان كانت التفرقة فلا تجوز
 العفو من نهاية الجنابة

كالشرك فضلا عن الكبار ويغفر ما دونه ذلك لمن يشاء من الصغار والكبار مع التوبة
او بدونها فان بيان حكم الشرك مع التوبة الا ان يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة
بالتوبة فالتعبد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة وان جعل الشرك مع التوبة واحلا
فما دونه ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشية يفيد عدم تعين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك
فان يتعين مغفرة فالاحتمال ان يجعل البيان بيان الذنب بالتوبة فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه
شتمق بالمشية وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم بما وجه يفيد ملاحظة الآية
وتذكرها ولا يخفى ان التذكير الحكمي فالاولا وفي تقرير الحكمي والمغفرة تخصصها اي
تخصصها الايات والاحاديث اذا لم يخلص لهم سواء ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الآية
بما دونه الكفر من الكبار مع التوبة والصغار مطلقا مما لا يساويه التظلم ان الكفر ايضا
بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير تخصيصها للمغفرة اي تخصيصه بالمغفرة ولا طائل منه لانه لا بد
لهم من تخصيص الايات والاحاديث ايضا وقوله شكوا بقرين يريد به الشرك في مذهبه او
في تخصيص الايات والاحاديث وقد علم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم ذلك البصير في الاشياء
ومستند المحققين يمكن دفعه بان الوعيد تحويف لعباد وتحريض على العبادة وليس اجبارا حتم
يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال في الوعيد بغير المشية لانه لا ينافي بالكرم بخلاف الوعد
فان الكرم يقتضي فيه التعبد بالشيء ويكون ان يراد بفعالهم المذهب اذا علم انه لا يعاقب ان اذا علم
احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوة في الذنب تقريره على الذنب لانه يشك على الاحتمال
ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من المال فلا حوط ان يحقق الوعيد قولا بقاء وكان التقرير
على الذنب يخالف حكم الارسل يخالف فائدة الوعيد ويجوز العقاب على الصغرة
سواء اجتناب مركبها الكبيرة ام لا قيل المراد ان يجوز العقاب على الصغرة مع عدم القطع
بالوقوع وعدم لعدم قيام الدليل وما ذكره الشافعي من الادلة فلا ثبات الجزاء الاول من الدعوى
مع ان الحكم لا ينكر فتأمل ولا يريده ان ترك الشك ما همته من اثبات ما ينكر الحكم واتى
بالايقين من اثبات ما يعترف به وفيه ان دعوى الشك جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبار
والادلة تدل عليه لدخول الصغار مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المتعلقة بالمشية وتحت
الاحصاء للمجازاة والحكم ما يدل على عدم تعين عدم العقاب وايضا الدلالة تدل على الوقوع جزما
اذ لو تعين عدمه لم يتعلق بالمشية وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص اصحاب الصغار والفقراء

حرفوا

جزما بعدم الوقوع مع الاجتناب عن الكبار وفي قوله الاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انما يكون
كذلك لكان العقاب مقطوعا به الا ان يتكلم بان المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة
وانما لا نسلم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة فليكن لمجرد السؤال وقيل فليكن يعلم المغفور حق نعمته
المغفرة في ذمت فلا يغفره شكرها وحق الآية ينبغي فانظر ولا تغفل واجيب بالاشياء
المطلقة هي الكفر بغيره المعلق عليه لتكفير السيئات الاجتناب عن الكفر في ذمت التكفير الكبار
ايضا واختلف في انما لا يغفر بمجرد الاجتناب عن المغفرة والتكفير لانه من تعليق اخر وهي
الشيء عندنا مطلقا والتوبة والكبار في المغفرة قالوا لست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون
ثابتة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حكم كبار ما تنهون عنه على الكفر مع كل من التوضيح في الذكر
في غاية البعد والبلاغة تقتضي ان يشك ان تجتنبوا الكفر لو جازته وموافقة لقرن البيان
فالحق ان مدلول الآية تكفير الصغار بمجرد الاجتناب عن الكبار وتعلق المغفرة بالمشية في
آية اخرى مخصوص بما عدا ما اجتنبت معه من الكبار الا انه اعاده ليعلم ان ترك التوبة
على الذنب يطلق عليه لفظ المغفور كان المراد التنبية على ان لفظ المغفور يطلق على ترك التوبة على
الذنب لقول والمغفور على الذنب بل قال ويغفر ما دونه ذلك ويعفو عنه لما يشاء من الصغار والكبار
فالاول انه المناط قوله اذا لم يكن من احتمال انها تارة لا اعادة ويرد انه لا وجه للتخصيص بالكثرة اذ
الصغيرة ايضا كذلك وان الاخصر الاضيق الجامع للتكثير ان يقول ويغفر ما دونه ذلك لمن يشاء
من الصغار والكبار ويعفو اذا لم يكن من احتمال وبعد فيه ان يفهم عن الذنب من احتمال اذا
تاب عن الاحتمال وان لم ييب عن الذنب وقوله ويتعلق به قوله يراد به التعلق المعنوي اذ كان
اذا الشرط والمغفرة ايضا اذا كان ظرفا صغرا وقوله وبهذا يؤول النصوص الدالة على تخليد المصا
او يحل التخليد على امتداد الزمان او على التخليط وسلب الايمان يؤول بالتخليط ايضا فالاول
ويؤول بهذا النصوص الدالة الى اخرها فاعرفه والشفاة امر المقابلة على ان اللام للعهد والا
فالشفاة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى ولا يقبل منها شفاة ولو الكلام في الشفاة
المقبولة لم يثبت للمغفرة المتمسك بها في نفي شفاة الشفاة وهل يشفع النبي صلى الله عليه وسلم
لتائبك السنة وقد ثبت من ترك سنن لم يقبل شفاة عن وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان
جزاء ترك السنة حرمان الشفاة وجري عليه الشفاة في التلويح الظاهر ان ثبت لهم الشفاة
اذ الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكفر فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام

شناعي اهل الكبار من امتي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يقول لم ينل شناعي بانه لم ينل مرتبة
شناعي ولم يكن من الاخبار الشافعية وبانه لم ينل شناعي لدرجة فلا يتجر ان حرمان تارك
السنة عن شناعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاصل ان الحرمان عن شناعة
الرسول لا يوجب الحرمان من شناعة غيره من الاخبار وذلك ان تقول حرمان الشناعة جزء الرسول
وعذاب اهل الكبار مثلاً جزاءه فيجوز ان يعفوا عنه بشناعة عن المذنب ولا يعفوا عن تارك
سنة المستفيض من الاخبار والكتاب كالمشار اليه الشك وكما انه تعريضه للاحكام
لتخصيص التمسك بالخروج يمكن دفعه بانه دلالة الكتاب غير واضحة اما الآية الاولى فلتوقف دلالتها
على اثبات ايمان صاحب الكبيرة وان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم الشناعة في الاخرة
لجواز ان يكون نتيجة الاستغفار في الدنيا ان يوفقهم الله للتوبة ويصيروا مغفورين واما الثانية
فلا شبهة ان سئل هل لا يفرق بين المخالفة ودقة وجه التفضع عنه ولا يمكن ان يكون رد الاعتقاد
الكفار ان آثمهم شفاعهم والجواب بعد تسليم دلالتها اذ الجواب بعد تسليم
دلالتها في نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظراً الى الادلة المتأينة لعدمها فلا يجز ان تديم الدلالة
على عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار وضع عموم الاشخاص بسند ان الخطاب
مع اليهود فيجوز ان يراد بالنفس النكرة نفس منهم فيكون ضميرها النفس منهم وهذا الذم ان ضمير
منها راجع الى النفس الثانية العامة بالواقع في سياق النفي فلا يتخصص وان كان للزول سبب خاص
وقد يدفع ايضا بانه منقوض بقولنا لا رجة الدار وهم على السطح لان الضمير عائد الى الرجل غير
عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع والعربي ورجل على السطح ولو سلم فنظير ما نحن
فيه لا رجة الدار ولا هو في السوق مما ان يمكن ان يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة في موضع
عموم الاوقات والاحوال بسند جواز ان يكون يوماً لا ينفع فيه شناعة بعض الاوقات يوم القيمة
وان يكون ذلك في بعض المواضع في يوم القيمة فلا في الثاني ومرتبة الصغيرة المحتجب
عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عند عدم يرو عليه ان مرتبة الصغيرة الغير المحتجب عن الكبيرة
يستحق العذاب على الصغيرة والامكن للتفصيل بالمحتجب عن الكبيرة وجه فيضم العفو عن صفات
مرتبة الكبيرة نعم لو تم ما ذبح الدوافع انه لا استحقاق عند عدم على الصفات اصلية قوله
لا معة العفو اذ العفو ترك عقوبة الحق على ما ثبت في اللغة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيراً يره يشكل الاستدلال بهذه الآية بان المرتد لا يجزى بآيانه والاعمال الصالحة والكافر

اذ

اذ الحكم لا يعذب بذنوب ايام الكفر فعلم ان روية الخير بشرط عدم الاجابات ودوية الشرط
عدم هدم الخير والمعتزة تجعل الايمان محبطاً بالكبر فلا يتم الاستدلال معهم ما لم يثبت عدم
الاجابات وفوق في قوله فيقتضي الخروج بانه يحتمل ان يرى جزاءه في جهنم بخفيف العذاب
ويدفعه ان الاستدلال مبني على تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال في الاستدلال بآيات
النصوص باعتبار حديث الاجابات والاستدلال بالآية الثالثة مبنية على اختصاص العمل بالصالحات
بما سوى النهايات والتروك والافق فام بجميع ما عليه فيرى عن الكبيرة ثم انه لا يثبت المذهب
اذ لا يدل على ان لا خلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب
الكبيرة مخلداً فلا يصلح لاثبات المدعى كايقتضيه السوق بل لا بطلان مذهب الخصم الا ان يقال كون
بعض اصحاب الكبار مخلداً والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي
الخلود يفيد دخول اهل الكبار من المؤمنين فيه رد على من نفي العذاب عن المؤمنين مطلقاً بهذا
الآيات كقائل بن سليمان من الفرس وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بان جعل ما جعل
لا عظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للزام التحقيق اذ لا ظلم منه تعالى في شيء
ان يفعل نية عليه ان نوع فيه مراتب مختلفة فليكن مرتبة ليست للكفر الكبيرة والقول بان النوع
يجمع افراده جعل الكفر اول النزاع وذهبت المعتزة الى ان من دخل النار خالداً فيها
وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند
غير الجمهور اختلافات في اجابات الكبيرة للطاعة واجابات الطاعة لها فصلة المواقف فتعلم
انه اما كافر او صاحب كبيرة مات لا توبة على مذهب الجمهور بظاهر فتأمل والجواب
منع قيد الدوام الامنع الخلو وان ينجى عليه المنع لانه لا يتم ما ذكره في بيانه من انه لو لم تكن خالصة
لم تنفصل من مضار الدنيا لان الانفصال لا يتوقف على الخلو ولا يخفى ان يمكن الجواب ايضا بانه
معارض بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ما هو دون خلاف العدل والجواب ان
قائل المؤمنين كونه مؤمناً لا يكون الا الكافر وتعلق الفعل بالمشقة يفيد عليه المأخذ وفيه انه ح
يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقاً ويلحق التقييد بقوله متعبداً
اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا شهدنا الظاهر ان النظم ليس لتعلق الحكم بالمشقة بل ذكر المشقة لفرض
احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعلق بما يثبت اذ لم يكن ذكر
المتعلق من ضروريات اقامة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات مسائل من الصلوات والنفقات

للكفر

نفقوا في دفع تكلمهم وزجوا به يكون هو الصواب ان ما نفقوا اليه ان جاز قتل المؤمن عند المخلو في
في جهنم لا يكون في جهنم خالدا اذ ما يمتنع العبد من الجزاء لا يجب على ان يجزيه بل لا يتأثر ان ينفق
عنه او يمكن ان يندفع عنه ذلك الجزاء امرتا فليكن عدم خلوه المؤمن بغير ان الله والنصاحي او
لعمركم ان لا ينفق بالدية لا يقال فليكن يكمل بخلوه الكافرة النار قلت لا حكم بانهم خالدون في النار
وهنا لم يكمل به بل جعل جزاء فعله وقد حكم بان ينفق ما دون الشرك فليكن من ان لا يخلد القاتل المؤمن
وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بان المراد التقدير من جميع الحدود محل حدوده على الاستغناء فيكون
الآية للنع من جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود ان من يتعد حد من
حدوده بان المراد من التقدير التقدير من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده جدا ويحتمل
حتى انه لم يعتقده صلا لا لم يتعد منه من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد احاط
خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي ان يحل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائرة وذلك
بان يراد من كسب سيئة المؤمن ومن احاطت خطيئته الكافر لكونه الظلم في تقدير كسب
سيئة ومن احاطت به خطيئته وجه معارضته هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى
هذه الايات تخصيص الايات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الايات السابقة
تخصيص هذه الايات بالكافر الايان في اللغة التصديق اما ما عدا علم المخبر واعتقاده
كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر والواقع او لا وقوع المذنب له وقوله وجعله صادقا يحتمل
ان يراد جعل الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمان والتصديق الذي
يجت عنه في كتب الميزان بعد اعتبار القطع في الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون
فان الايمان انما يتعلق بالمخبر او بالخبر من حيث اخبر به المخبر حتى لو اخبرك احد بالسر
ان يحصل له التصديق ويصدق به ليعطيك له من غير ان يعتقده عالما به يقال لك المصدق
في حرف كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان في اعتقاد صدق المخبر كما لا يؤمن
قوله فان حقيقة آمن به آمنة التكذيب لانه صار حرف اللغة واد بقله فان حقيقة حقيقة
في اصل اللغة وتشهد في تعديته باللام بقله تعالى وما انت بمؤمن لنا مع احتمال ان يكون لام
التقوية لان الاحتمال المرجوح لا يمنع الاستشهاد في المباحث الظنية ومن قال الاو الاستشهاد
بقوله تعالى انؤمن لك واتبعك الارذلون لبرائته عن احتمال لام التقوية او لا فاولا ان
الكلام في الايمان لغة والايان في هذه الآية ظاهرة الايمان الشرعي وتشهد في التعدي بالايان يقول

ابن
ابن

الذي

الذي صلى الله عليه وسلم لانه الايمان لغة والايان تصديق الايمان الشرعي به لعدم جواز تعدي الشك
بنفسه وخالف في جعل الايمان معدي بالياء البيضاء حيث قال تعلق الياء بالايان على تعدي
معنى الاعتراض ويستبعد ان يكون التعدي باللام ايضا لتعدي معنى الاعتراض ولا يتعدى ان يكون الياء
زائدة كما شاع في مفعول العلم وقوله بحيث يقع عليه تسليم رد على من زاد في الايمان
وقال يمكن التصديق بدون التسليم ووجه الرد ان لم يتفطن ان ليس الياء الا الاعتراض والقول
الذي لا يد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة المخالفة وهو قرينة النصوص والتشديد
من تعديفات العام كذا في شرح مسلم للنووي وانا ارجو ان يكون الغزالي نسبة الغزالي بمعنى
الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمات الجهالات والبدع والمعنى الذي يصبر على العبادة
بكرويه هو التصديق المتقابل للتصور لكن الايمان اخفى من التصديق المذكورة او ان كتب
الميزان والتصديق في كتب الكلام ان التصديق في كتب الكلام قسم للعلم المفسر بما لا يحتمل
النسب والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعنى كرويه عين ما في الجمل
كتب الميزان ينافي ما في شرح المفاهيم انه العلم الظاهر والتصديق الميزان في الظنون فمن ظن
الظنون اذ التصديق بمعنى كرويه صار قطعيا فيما نحن فيه اختصاصه قسمه لا اقتضاء التغير
بكرويه فلو حصل هذا المعنى ليقض الكفار الى احرار لا يخفى ان هذا ينذر من الكلام لم يقع
في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق لفظ الكافر على مصدق وتركيب لما جعله الشارع للمارة
الكذب بحسب الشرع فهذا من تارة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق
بالقلب واما الاقرار بشرط اجراء الاحكام فان علم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما
جاء به من عند الله يعني من ان ما جاء الرسول به من عند الله حتى ان من صدق في حوائث
اسم بالدليل ولم يصدق بانه جاء من عند الله لم يكن بهذا التصديق مؤمنا ومن صدق بما جاء
به محمد من عند الله بانه جاء من عند الله من غير تصديق بانه جاء به محمد من عند الله لم يكن
مؤمنا بمحمد ولا ينحط وجهه عن الايمان التفصيلي ان في الكناية في الكون مؤمنا
وان كان بينهما تفاوت في الغفلة وسيصح به الا ان التصديق ركن لا يحتمل سقوط
اصلا والافراد قد عرفت فان قلت ركن الشرع جزؤه والشرع لا يحتمل التحقق بدون الجزاء فامع
احتمال سقوط الجزاء والركن قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقيا كاجزاء السرير فان السرير
لا يكون سريرا بدون جزاء من اجزاء وقد يكون حكيا كجعل الشرع شيئا جزاء من شرع وهذا يكون

ايانهم

على وجهين احدهما ان يعتبره جزاء مطلقا فهو كالحقيقي لا يحتمل السقوط وثانيهما ان يعتبره جزاء السعة
دون الضرورة فيحتمل السقوط ويقال كون الاكثر في حكم الكل في بعض احكام الشرع من هذا القبيل
قيل للتصديق ايضا يحتمل السقوط لان اطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدعمه انهم مؤمنون
بايمان الباطل ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ولا يتم ما قيل الكلام في الايمان الحقيقي لا يتم
بنا فيه ما ذكره بعد ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاذه في حكم البناء فانه يخرج بالكلية
فيما هو اعم من الايمان الكلي قلنا التصديق باق في القلب والذهول انا هو عن حصوله فان
لا ضنا في ان ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقيا قلت كما نريد
ببقاء التصديق بقاء حاله اجمالية لم تفصلت صارت تصديقا واما ان الايمان هو التصديق
او ملكه التصديق وهي حال راسخة في النفس يصير مبدءا للتصديق بالفعل ولا يمكن ان الاشكال



